لويس غردية   ج. قنواتي



فلسفة الفكر الديني

بين الاسلام والمسيحية

الجزء الثاني

نقله الى العربية

الشيخ الدكتور صبحي الصالح
أستاذ الإسلاميات وفقه اللغة في كلية الآداب

الأب الدكتور فريد جبر
أستاذ الفكر العربي في كلية الآداب

بالجامعة اللبنانية



دار العلم للملايين
بيروت

فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

٢

فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

تأليف

لويس غرديه ج. قنواتي

نقله إلى العربية

الشيخ الدكتور صبحي الصالح
أستاذ الإسلاميات وفقه اللغة في كلية الآداب

الأب الدكتور فريد جبر
أستاذ الفكر العربي في كلية الآداب

بالجامعة اللبنانية

الجزء الثاني

دار العلم للملايين
بيروت

الطبعة الاولى

بيروت ، تموز (يوليو) ١٩٦٧

نشأة عِلم اللاهوت المَسيحيّ
وموافقاته للفكر الإسلاميّ

إن هذا الجزء الثاني من كتابنا لا يبتغي فهم علم الكلام مباشرة . إنما نسعى فيه إلى إبراز إحدى قضيتين : إما الالتقاءات التي وقعت تاريخياً بين الفكر الإسلامي وعلم اللاهوت المسيحي ، وإما المقابلات التي ربما قامت على مدى أوسع فلسفياً وعقَدياً ــ تشابهاً واختلافاً ــ ووَسِعَنا أن نثبت بين الطرفين وجودها . وفي سياق الفصلين التاليين ، سوف تكون نشأة علم اللاهوت المسيحي هي المركز الذي ينبعث منه نظرنا . ونود لو نوضح أمراً لا نرتاب فيه : وهو الإثراء الذي نوفره لمثل هذا البحث إذا ما ذكرنا المشكلات التي عرضت ــ بقياس متجانس ــ للكلام وللفلسفة على السواء . ونضيف أيضاً أن إخراج هذا الجزء جاء طباعةً ، بحروف من الحجم الصغير . ولقد تعمدنا فيه ذلك لنستزيد من إبرازه في طابع الاستطراد ، وإن بدا هذا الاستطراد في نظرنا أمراً ضرورياً .

الفصل الأول

التقاء علم الكلام بالفكر المسيحي في عهد آباء الكنيسة

خلال السنين الأولى من القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) التقى في دمشق علم الكلام ، وهو في طور الاختمار ، بالفكر المسيحي كما أخرجه الآباء اليونانيون طوال سبعة قرون ، « مجسّداً » آنذاك على وجه الخصوص بالعلاّمة يوحنا الدمشقي العظيم . وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، التقى علم اللاهوت — وقد كان يجد في « المدرسيّة » صيغةَ توازنه — بالفلسفة الإسلامية ، ومن خلالها بأرسطو . وقع ذلك يوم أخذ علم الكلام ، بالرغم من مقاومته للفلسفة ، يستعير من هذه الفلسفة مواد فلسفية عظيماً قدرها . ثم في أيامنا هذه ، قامت محاولات لتجديد علم الكلام ، أنشأ أصحابها ينظرون بدورهم في القرن الثالث عشر الميلادي ، ابتغاء الاستفادة من تحقيقاته العظيمة . ويطيب لهم البحث عما عسى أن يكون لهذه التحقيقات من تأثير في عصرنا الحاضر .

فماذا تعني هذه الالتقاءات ، ثم تلك الأزمنة الطوال التي ساد فيها الانفصال ؟ إن الذي يهمنا هاهنا بالذات ، ليس المشكلة التاريخية المتعلقة بالمصادر ، وما وقع من التأثيرات . أجل ، سنلم بهذه المشكلة إلماماً عابراً ، بالرجوع إلى الأبحاث الفرَادية التي أمدنا بها أهل الاختصاص . ولكنّ عملاً ضخماً ، مُسْفِراً عن تأثير ثقافي عظيم ، ما ينفك يستدعي التجلية والتنقيب على هذا الصعيد .

فعلى المستوى الأدنى إلى الفلسفة الذي هو مستوانا ، يَرِدُ السؤال

بالشكل التالي : إنا نواجه ، في الإسلام والمسيحية ، منهجيتين دينيتين نسميها كلتيهما « علم العقائد » ، وكلتاهما تعالج « أموراً متعلقة بالله » و « حقائق متعلقة بالإيمان » . ولقد التقتا قليلاً أو كثيراً في عهدين على الأقل مرّ بهما خطّهما البياني التاريخي . ثم إنا نعرف كيف تطور « علم العقائد » في الإسلام على الأقل . فهل نجد لمشكلاته الخاصة ومراحل تطوره ، وضروب الإخفاق التي اعتورته ، شيئاً يحاكيها لدى علم اللاهوت المسيحي في نشأته ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، انتفت كل ريبة فيما يتيحه لنا هذا التقابل ، مهما يكن من أمر التأثيرات المتبادلة ، من تبيّنٍ أوضح للمدى الثقافي الذي تنطوي عليه كل من المنهجيتين . كما أن هذا يزيدنا عمقاً لدى تفهمنا للقيم التي التزمها في علم الكلام أصحابُه .

ألا وإنا لن نورد هنا ملخصاً لتاريخ الفكر في المسيحية ، بل لن نسرد تاريخ علم اللاهوت بأسره ، إذ لا بدّ لنا من افتراضه أمراً معروفاً (*) . فلندع جانباً المذاهبَ والمناظرات المذهبية ، ولنقتصر على ذكر بعض أسماء وأحداث امتازت عن سواها بما وسعها أن تلقيه من أضواء على مفهومَيْ « طبيعة » العلم الديني و « منهجه » بالوجه الذي تطورا عليه عبر الأجيال . ولنتخذ ، تحقيقاً لذلك ، علَمين هادين لنشأة علم اللاهوت في المسيحية . وهما من تاريخه العهدان اللذان أتيح له فيهما أن يواجه الثقافة العربية الإسلامية في واقعها : القرن الثامن والتاسع ، وهو عهد آباء الكنيسة اليونانيين في أصائله ، وعلم الكلام في تباشيره ؛ ثم فترة القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وهو عهد المؤلفات « المدرسية » اللاتينية الذي يكاد ، من زاوية علم الكلام ، يوافق عهد التخريجات الأولى المنبثقة من « طريقة المتأخرين » . كان لهذين العهدين ، اللذين نعقد لكل منهما فصلاً ، أهمية من الطراز الأول لعلم اللاهوت في المسيحية . ولذلك لن نتردد في أن نستمد من الماضي الذي يرتبطان

به كله ما ينبغي لهما من ضياء ، وأن نستحضر من أجلهما النتاج النظري الذي تأخر عنهما وكان منبثقاً منهما .

وهكذا ننطلق من هاتين الموافقتين التاريخيتين لنحاول إبراز المشكلات التي تتقابل ، تماثلاً أو تبايناً ، في كل من علم الكلام وعلم اللاهوت . وهي مشكلات أثارها ، لدى الطرفين ، وعي متزايد لأغراضهما ومناهجهما الخاصة ، كان لزاماً عليهما أن يتابعاه .

- ١ -

في عهد نشأة علم الكلام

لقد بيّنا ، في الفصل الأول من الجزء الأول ، ما كان للفكر المسيحي ، وما كان لِمَا بَدا ردّاً ضرورياً على المسيحية ، من تأثير على علم الكلام : لقد كانت هاتان الظاهرتان لعلم الكلام بمثابة الخميرة للعجين . فهكذا أثيرت مشكلات الاختيار ، وكلام الله غير المخلوق ، والصفات الإلهية ، والتنزيه .... والآن لنغض الطرف عن الوجوه الفرعية المتشعبة التي بدت عليها المناظرات كما التزمها يومئذ أصحابها ، ولننظر إلى الوجه التاريخي الشامل الذي كان عليه الفكر اللاهوتي في مسيحية ذلك العهد . لقد كان هذا الفكر ، يوم التقى بعلم الكلام الناشىء ، معتزاً بماض طويل مجيد ، إذ تمّ له الازدهار في عهد آباء الكنيسة ، فطفق يتباهى بأئمته الثمانية العظام اليونانيين واللاتينيين ، مستنداً إلى التحديدات العقَدية المنبثقة من المجامع المسكونية الستة الأولى (*) . وإنّا لنلاحظ مع ذلك شيئين لا بدّ من ذكرهما : أولهما ما بدا عليه الفكر المسيحي آنذاك من مظهر يخلو في ذاته من كل تباين بين العقل والإيمان ، أي بين

العلم في مستوى الأمور الطبيعية وفي مقام الأمور الفائقة للطبيعة التي يعجز العقل بحد ذاته عن إدراكها . وقد كان هذا المظهر خاصاً بعهد آباء الكنيسة ، فلم يحتج بما تجلّى فيه من الحكمة إلى أن يستوي علماً منظماً . والثاني هو أن الكنيسة اليونانية في هذا القرن الثامن كانت ضحية « الهرطقة » والانشقاق ينقضّان عليها من كل صوب وجانب . على أنا نضيف أيضاً أن فكر آباء الكنيسة اليوناني — وهو يومذاك بنجوة من الانحطاط — كان بإشعاعه الساطع شديدَ الإشراق . إلا أنه ، في الواقع ، لم يكن بينه وبين فكر الآباء اللاتينيين اتصال قط . فنحن إذن أمام ظاهرتين رئيستين لا بد من تحليلهما : ظاهرة « الهرطقات » والانشقاقات التي توزعت في ذلك العهد بين نساطرة ويعاقبة [١] ، وجذبت إليها عدداً ضخماً من الناس ، وكان لها من التأثير الثقافي ما كان . والظاهرة الثانية هي النفوذ الواسع الذي كان القديس يوحنا الدمشقي قد أحرزه آنذاك .

ا — كنائس النساطرة واليعاقبة

لم يكن بد من أن تأخذ الدهشة ، في القرون الأولى للهجرة ، الفاتحين العرب وهم من الخارج يراقبون كثرة المذاهب والفرق المسيحية . ولم يكن بدّ من أن تفوتهم أصالة الإيمان الصحيح والوحدة العقَدية . والكتّاب الكاثوليكيون ، عندما يلخّصون تاريخ الفكر اللاهوتي ، يطيب لهم أن يصفوه أتمّ ما يكون تناسقاً في سياقه . فكأن الأضاليل ، والانشقاقات ،

١ ليس علينا أن نحددها هنا ، ونكتفي بأن نذكر أن القضايا التي يدور البحث حولها هي تلك التي تتعلق بالمسيح : أهو ذو طبيعتين أم ذو طبيعة واحـدة ، وقضية وحدة الأقنوم في المسيح .

والهرطقات تعرف كيف تسلك نفسها بنفسها في موضعها من التصنيف ، بقدر ما يتحقق للرسالة التي يقوم بتبليغها العلماء والآباء ، من النفوذ ومن حراسة الدين ما للإمامة الدينية العظمى . فلا غرو إن أرشد ذلك كله أولئك المؤرخين ، في كل عهد ، إلى إبراز قطب ظاهر ، أو قمة للفكر وللبحث اللاهوتي ، يحددون معالمه لما سوف يقبل من الأجيال .

ولكن هل كان ممكناً أن تمسي هذه النظرة التاريخية الصافية ، هي نظرة المسلمين في العهد الذي نخوض فيه ؟ عندما قامت الخلافة في جزيرة العرب ، ثم فتحت الشرقين الأوسط والأدنى ، كانت المسيحية في هذه الأقطار موزعة بين كنيسة اليعاقبة ، وكنيسة النساطرة ، والكنيسة الكاثوليكية أو المَلْكية ، التي كان يطيب للمنشقين أن يسموها الكنيسة « الخَلْقِدونِيَّة »[1] . ولم يكن النساطرة واليعاقبة هم الأقل قدْراً[2] : فمنذ قرن أو قرنين كانت الحِيرة عاصمة النساطرة العرب الكبرى ، وكانت تقع في جنوبي الكوفة على أبواب بادية الشام ، يحكمها الأمراء اللخميون الذين خضعوا للفرس وانتهى بهم الأمر إلى اعتناق المسيحية ديناً لهم . ثم أزال الفرس ولاية اللخميين سنة ٦٠٢ ، وفتحت المدينة ، سنة ٦٣٣ ، أبوابها للمسلمين من غير قتال . ومنذ القرن السادس ، كان قد لجأ إليها ودخل تحت نفوذ الفرس ، قوم من القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح ، اضطهدهم الإغريق . إلا أن العاصمة الكبرى للعرب القائلين

---

١ أعني أنها اعترفت بما قرره المجمع المسكوني الخلقدوني (٤٥١) ، على خلاف النساطرة واليعاقبة .

٢ في ما يتعلق بهذا العهد كله ، راجع بردنهيفر ، « تاريخ الفكر في الكنيسة القديمة » ، هردر فريبورغ ، ٥ مجلدات ١٩٠٢ – ١٩٣٢ م ؛ روبير دفريس ، « بطريركية انطاكية منذ استقرار الكنيسة حتى الفتح العربي » ، غيلدا ، باريس ، ١٩٤٥ م . انظر أيضاً وندروسويتان « الإسلام وعلم اللاهوت المسيحي » ، الجزء الأول ، ح ١ ، المقطع الأول (لندن ١٩٤٥ م) .

بالطبيعة الواحدة في المسيح ، كانت بُصْرى ، شرقي الأردن . وكان يحكمها والٍ تتولى بيزنطة تعيينه مباشرة ، أو أمير من أمراء الغساسنة ، وهم عرب مسيحيون ، يعمل لحساب بيزنطة [١] . هذا وإن اضطهادات الإغريق لليعاقبة القائلين بوحدة الطبيعة في المسيح ، كان من شأنها أن تثير ما أثارت من الأحتماد والضغائن . فاستسلمت بُصْرى بدورها ، للمسلمين سنة ٦٣٤ ، والتزمت دفع الجزية . وكان يحق للنساطرة أن يباهوا ببعض المراكز الفكرية . أما اليعاقبة فأكثروا عدد المدارس في القرى ، ثم اقتدى بهم النساطرة بعد ذلك . وأنشأ كِلا الطرفين أديرة كثيرة [٢] .

كانت المراكز الثقافية الكبرى في الشرق الأوسط وبلاد فارس للنساطرة [٣] . على حين كانت المراكز الريفية والبدوية في بلاد الشام وجزيرة العرب ثم في مصر ، لليعاقبة القائلين شكلاً بالطبيعة الواحدة في

---

١ انظر بوهل، في EI، المقال « بصرى » . إنا نرى صحيحاً ما ينتهي إليه بوهل من أن السلطة في بصرى ذاتها لم تكن بين أيدي الغساسنة ، بل بين يدي الحاكم البيزنطي . لكنه كان للغساسنة مع ذلك سيطرة حقيقية على القبائل العربية اليعقوبية المنتشرة في المنطقة ؛ وكانت عاصمة تلك القبائل هي بصرى . ولقد كان الملك الغساني الحارث بن جبلة الذي تغنى به ميخائيل السوري، ويوحنا الأسيوي ، بين يدي يعقوب بن عداي ، القوة السياسية الحاسمة لتثبيت كنيسة اليعاقبة . وهي لعمري قوة سياسية مستعدة دائماً إلى أن تلجأ إلى وسائل العنف لفض كل نزاع عقدي .

٢ كان لليعاقبة ١٣٧ ديراً في منطقة دمشق وحوران وشرقي الأردن في القرن السادس الميلادي . انظر ف . نو ، « العرب المسيحيون في ما بين النهرين وسورية من القرن السابع إلى القرن الثامن » دفاتر الجمعية الأسيوية ، المطبعة الأهلية ، باريس ١٩٣٣ م ، ص ٦٢ .

٣ كان من النساطرة عرب نجران أيضاً . ولقد تلقوا ، في ما يبدو ، من النبي ذاته كتاب أمان ، أصبح المثال لكتب العهد الممنوحة لأهل الذمة بعد ذلك . وأثبته ابن العبري في كتابه « تاريخ الكنائس » . وكان يطيب للنساطرة أن يهنئوا أنفسهم بما كان بينهم وبين المسلمين من تفاهم . هذا هو معنى نص لإيليا النصيبي يذكره ف. نو، « انتشار النصارى في آسية »، محاضرات متحف غيميه ، ج ٤٠ ، ص ٢٦٩ .

المسيح ، تابعين في ذلك سفيروس الأنطاكي [١] . ولقد نظم هذه الفرقة التي أضحت كنيسة اليعاقبة ، أسقف الرها يعقوب بن عَدّاي (٥٠٥ — ٥٧٨ م) . وإلى كنيسة اليعاقبة انتمت طائفة من القبائل العربية ، ولا سيما قبيلة تَغْلب قوم الأخطل [٢] الشاعر المسيحي الأكبر في البلاط الأموي . ومن اليعاقبة أيضاً كانت القبائل العربية المسيحية التي حالفت المسلمين في حروبهم في السنين الهجرية الأولى ، ثم اعتنقت الإسلام بعد ذلك ديناً [٣] .

---

١ كان في الواقع على العقيدة الكاثوليكية ، ولكنه كان يصيغها صياغة القول بالطبيعة الواحدة في المسيح بسبب تأويله السيء لفظة « طبيعة » في اليونانية (فيزيس) . وهو من المنشقين لأنه أبى الاعتراف بتقريرات المجمع الخلقدوني التنظيمية ، ولكنه من حيث العقيدة لا يتبع اوتيخيس بل القديس كيريلس الاسكندري . انظر لوبون « المذهب السفيري في وحدة الطبيعة في المسيح » ، لوفين ، ١٩٠٩ م ، وجوجي DTC المقالات « اوتيخيس » ، « مذهب الطبيعة الواحدة في المسيح » ، « سفيروس الانطاكي » . انظر أيضاً روبير شدياق في مقدمته « للرد الجليل » للغزالي ، الجزء الثالث ، الفصل الثاني . (*)

٢ نعرف أن الأخطل شاعر بني أمية ، كان يحضر إلى بلاطهم معلقاً في عنقه صليباً ذهبياً ويطلب كؤوس الخمر أمامهم . ولقد حلل شخصيته الجذابة تحليلا لا يخلو من المحاباة (لكنه قائم على مستندات تاريخية صحيحة) هنري لامنس في كتابه « شاعر الأمويين » . انظر المؤلف ذاته « دراسات في عصر الأمويين » ، بيروت ، ١٩٣٠ م ، الفصل : « شاعر ملكي في بلاط بني أمية » ص ٢١١ — ٢٦٨ .

٣ يقول هنري شارل : إن كنيسة اليعاقبة قد نجحت في تنصير العرب الرحل باعتمادها رسم الكهنة على نطاق واسع . ولا تدع النصوص السريانية لذلك شكاً إذا حللت ، مهما غلا المؤرخون في العدد الذي يذكرونه . لقد يروون مثلا أن يوحنا التلاوي رسم ١٧٠٠٠٠ كاهناً مدة أسقفيته . وفي هذا من الكذب ما لا يخفى ، وإن كان الرواة يعترفون بأن الكهنة المرسومون هم من العوام ، لا يعرفون إلا تلاوة المزامير غيباً . انظر هنري شارل ، « المسيحية والإسلام بين أعراب الشام في زمان الهجرة » ، في ETI ، في الفصل الثاني من سنة ١٩٤٦ م ، ص ٧٦ .
أما دخول هؤلاء الأعراب اليعاقبة في الإسلام فلقد كان سريعاً . ولا ريب أولا أن اليعاقبة كانوا يضطغنون على بيزنطة اضطغاناً شديداً بعد المحن التي أرهقتهم بها بين الفينة والأخرى . ثم إن الإسلام طاب له في أوائله أن يبدو ديناً أنزل للعرب قبل غيرهم . فاجتهد في جذب القبائل العربية المسيحية ، خلافاً لما فعل مع المتحضرين في مصر والشام وغيرهما . هذا وإنه ليظهر أخيراً أن العبادة الدينية والمعارف العقدية كانت لدى هذه القبائل المسيحية من البساطة بحيث إنهم لم يميزوا=

وعندما أراد بطريرك بيزنطة سرجيوس (٦١٠ — ٦٣٨ م) ، في القرن السابع ، أن يضع لهذا التخالف حداً ، وجاء بما كان يزعم أنه تسامح متبادل بين الخصوم المختلفين ، أدى به الأمر إلى خلق هرطقة جديدة ، وهي القول بارادة واحدة في المسيح . فانعقد المجمع المسكوني القسطنطيني الثالث وكفّر أصحاب هذا القول (٦٨٠ — ٦٨١ م) بعد أن كان القديس سوفرونيوس[١] ، والقديس مَكْسِيْموس « المعترف » (*) قد صرحا ببطلانه . أما الكنائس اليعقوبية فاستمر ازدهارها في الشام حتى أضحت ، بعد الاتفاق بين بطريرك اليعاقبة في الشام وبطريرك الاقباط في مصر ، هي الكنائس الحاكمة لجمهرة « المسيحيات » المصرية . ثم أراد بطريرك الاقباط في الاسكندرية أن يضمن لنفسه التخلص من سلطان بيزنطة ، فدعا إليها جيوش المسلمين وفتح لهم أبواب المدينة . وإذا ثبتت الأدلة ، كما سنرى بعد حين ، أن الأمويين اتصلوا بالفرقة « الخلْقدونية » ، فإن اليعاقبة والنساطرة ظلوا في نظرهم خير ممثلي المسيحية . أما العباسيون في بغداد ، في القرن التالي ، فكانوا يقدّرون العقائد المسيحية من خلال النسطورية ، وينظرون نظرة واحدة إلى النسطورية والمسيحية ، فلا يجدون بينهما فرقاً[٢] .

= أول الأمر بين عقائدهم وبين الدين الجديد الذي جاء به محمد . انظر هنري شارل ، المقال المذكور ، ص ٦٧ — ٨٩ . وللمؤلف ذاته « الأعراب المسيحيون على التخوم وفي صحراء الشام أيام الهجرة » ، مكتبة الدراسات العليا ، لورو ، باريس ، ١٩٣٦ م .

١ كان بطريرك القدس عندما حاصر جيش المسلمين المدينة (٦٣٥ — ٦٣٦ م) . وبعد أن أسهم القديس سوفرونيوس في الدفاع عن أورشليم ، تفاوض مع الخليفة عمر في شروط استسلامها ومعاهدة الذمة .

٢ كان خلفاء بغداد أقل ترحيباً بالمسيحيين من خلفاء دمشق ، بل اضطهدوهم عند الحاجة كما فعل المتوكل عدو المعتزلة الألد . وربما كان ذلك منهم نتيجة الاهتمام بالدين الذي انطبع به الاصلاح العباسي . لكنه ربما كان تقيداً أيضاً ببعض التقاليد الساسانية . بيد أنه علينا أن نلاحظ اختلاف الأسباب التاريخية التي يعود إليها مصير المسيحيين واليهود لدى الطرفين . فإن الحرب مع بيزنطة=

ولو نظرنا من زاوية مذهبية وثقافية معاً ، لقلنا في هاتين الكنيستين اليعقوبية والنسطورية اللتين واجهتها الخلافة الإسلامية : إنهما تقدّمان إلينا فائدتين . الأولى هي أن لغتهما الدينية والثقافية ، المتقدمة غالباً على غيرها من اللغات ، كانت أو أصبحت ، بعد ذلك ، اللغة السريانية [1] أخت اللغة العربية . فكلتاهما سامية . وهذه الكنائس المنشقة ، ولا سيما النسطورية[2] ، هي التي انتشرت بوساطتها ، في هذا العهد ، تلك الثروة الفكرية التي أنتجها الآباء السريانيون الكاثوليكيون ، وفي طليعتهم الشماس العالم القديس أفرام . لقد راق « نوْ » و « طُور أنْدْريْه » أن يبرزا التجاوب بين بعض الأناشيد الرمزية التي نظمها القديس أفرام (وهو بذاته قد صرّح بطابعها الرمزي المجازي المحض) وبين طائفة من أوصاف الأخرويات التي تقبّلها جمهور المسلمين بمعانيها الظاهرة [3] . ونضيف أيضاً : في

= هي التي كانت تحدد موقف الساسانيين من المسيحيين . فضلا على أن بني كسرى كانوا يحبون أن يحكموا في المناظرات العقدية وحتى المذهبية . فيروقهم أن يفضلوا اليهود على المسيحيين إزاء المقاومة التي يلقونها لدى الفئة الثانية . أما موقف العباسيين ، فكان للحروب مع بيزنطة أثرها فيه ؛ ولكنه يعود قبل كل شيء في مقدماته إلى توجيهات إسلامية محضة . ومهما كان الأمر فإن بطريرك النساطرة لم يزل شخصية مهمة في بغداد ، تحاط رسمياً بالإجلال والإكرام . هذا علاوة على أن عدداً من الخلفاء ، مثل المعتصم والمعتمد والمقتدر ، اتخذوا لهم وزراء مسيحيين . انظر شكري قرداحي، « نظرية القانون الدولي المتعلق بالأمور الشخصية والعمل به في الإسلام » ، في مجموعة الدراسات الملقاة في جمعية القانون الدولي العلمية ، ج ٩ ، مجموعة سيريه ، باريس ١٩٣٧ م ، ص ٥٥٩ — ٥٦١ .

١ لكن لغة اليعاقبة الرسمية كانت مع ذلك اللغة اليونانية في الشام ومصر . وهو أمر يعود إلى نفوذ سفيروس الانطاكي ، وثيودوروس ، بطريرك الاسكندرية . انظر ف. نو « العرب النصارى » ص ٥٩ ، حاشية (١) . بيد أنه لم يكن بد من ترجمة الآثار اليونانية لتيسير فهمها .

٢ خاصة في نصيبين .

٣ انظر طور اندريه « محمد ، حياته وعقيدته » ، غوتنغن ، ١٩٣٢ م ؛ والترجمة الانكليزية ليتوفيل منزل ، لندن ، ١٩٣٦ م ، ص ١١٩ وتا . ويعرض المؤلف نفسه للموضوع ذاته بوضوح أشد في كتابه « المسيحية والإسلام في أصوله التاريخية » ، في « مجلة تاريخ الكنيسة » ، ١٩٢٥ .

بيئات تلك الكنائس المنشقة ، انتشرت الترجمات العديدة من الإغريقية إلى السريانية ، حتّى بلغت هذه الترجمات كمالها زمن الفتح الإسلامي ، لمّا نُقلت المؤلفات ذاتها من السريانية إلى العربية .

إنا هاهنا لن نسترسل في تفصيل ما يتعلق بهذه الترجمات ، بعد أن بيّنا تأثيرها على نشأة علم الكلام . إنما نود أن نضيف أن المسيحيين المنشقين ، من المذهب السرياني أو اليوناني ، هم الذين قاموا بالدور التاريخي الأهم في ما تسرّب إلى البيئة الإسلامية من الفكر الهلينستي [١] . ولقد كان اليعاقبة والنساطرة يتنافسون في هذا المضمار وكذلك، الملْكيون، كلما مسّت إلى ذلك الحاجة . ومنذ القرن الخامس ، نهضت مدرسة الرُّها ، ثم مدرسة نصيبين التي ورثت تقاليد أنطاكية وكانت هي نسطورية ، فعكفت على مصنفات أرسطو وشروحها لثيودوروس المُپْسُوِسْتي ، تنقلانها جميعاً من اليونانية إلى السريانية . وإنما دعا إلى هذا العمل وأسهم فيه إيباس (إيبا) نفسه ، أسقف الرها [٢] ، الذي حكم المجمع « الخلْقِدوني » ببراءته ، فنجا وحده من وصمة التكفير بالنسطورية . وفي القرن السادس نجد ليحيى النحوي شروح أرسطو المشهورة التي

---

١ انظر بومشتارك « مؤرخو أرسطو الشاميون العرب » ، ليبزتج ، ١٨٩٨ م ؛ « أرسطو عند الشاميين منذ القرن الخامس إلى القرن السابع » ، ١٩٠٠ م ؛ « فلاسفة اليونان وتعاليمهم في الفكر الشامي » ، بون ١٩٢٢ م . بين المقالات الحديثة انظر كلنفه ، « منزلة العلماء اللاهوتيين الشاميين من حيث أنهم ممثلو الفلسفة اليونانية لدى الإسلام » ،في مجلة التاريخ الكنسي، ١٩٣٩م ص ٣٤٦ — ٣٨٦ . ولقد اعتمد المؤلف خاصة على أبحاث رينان « فلسفة المشائين عند الشاميين » ، باريس ، ١٩٥٢ م ؛ وسوتر « فلسفة المشائين عند الشاميين والعرب » في مجموعة المستندات لتاريخ الفلسفة ، ج ١٧ ، ١٩٠٤ م ؛ وبومشتارك . وإنه ليذهب ، خلافاً لكراوس (ابن المقفع RSO، ١٩٣٤ م) إلى أن بعض الآثار الفلسفية ترجمت إلى العربية من خلال الفهلوي (ص ٣٥٤) . في ما يتعلق بالمراجع حتّى سنة ١٩٢٨ ، انظر اوبرڤغ — غيير ، « تاريخ الفلسفة في معالمه » ، ج ٢ ، (الطبعة الحادية عشرة) ، ص ٧١٥ . انظر الملخص لدى وندرو — سويتمان « الإسلام وعلم اللاهوت المسيحي » ، المرجع المذكور ، ص ٨٤—٩٣ .

٢ لقد خلف (رابولا) صديق القديس كيريلس .

وضعت في اليونانية ، ثم كان لها صدى عَميق في جميع العالم اليعقوبي القائل بوحدة الطبيعة في المسيح [1] . ثم إن اليعاقبة قد امتازوا بمدرستَيْهم ، في راشْعَيْنا وقِنّسرين . ففي راشعينا ترجم سرجيوس (المتوفى سنة ٥٣٦ م) كتاب المقولات لأرسطو ، والايساغوجي لفورفيريوس [2] ، ووضع كتابه « في أسباب العالم الكلي وفقاً لمبادئ أرسطو » . وفي قنسرين شرح سفيروس سِبُخْت كتابَيْ « التحليلي الأول » و « العبارة » . ثم قفا يعقوب الرهاوي خطاه . ثم في القرنين السابع والثامن ، نرى يعقوبياً أيضاً ينقل إلى السريانية كتاب « الآلة » كله مشروحاً . وهذا اليعقوبي يدعى جاورجيوس العرب (توفي سنة ٧٢٤ م) وكان أسقف قبائل البدو المسيحية ، وكان يقيم في الكوفة . ثم قام في القرن التالي تيموتاوس الأول (المتوفى سنة ٨٢٣ م) الذي جعل بغداد مقاماً لبطريرك النساطرة ، فترجم مباشرة إلى العربية جزءاً من كتاب « الجدل » [3] . إلى أن نصبح ، في القرن التاسع ، مع فرقة الطبيب حُنَين النسطورية المشهورة ، وهي تعمل في بغداد لحساب الخلافة العباسية ، مؤلّفة من حنين ذاته وابنه إسحاق وابن أخيه حُبَيْش وسواهم ... فأخرجت أو كادت تخرج جالينوس بكامله ، وكذلك هيبوقراطوس ، وديوسكوريدوس ، وعدداً من مؤلفات أفلاطون وأرسطو ، مع شروح هذا الأخير للاسكندر الافروديسي وطامستيوس [4] . ثم عكف

---

١ إنا نعلم أن يحيى النحوي المعروف بيوحنا فيلوبونوس عند الغربيين قد مال إلى القول بآلهة ثلاثة . وهو يختلف كل الاختلاف عن القول الشكلي بالطبيعة الواحدة في المسيح . ولقد قاومه يعقوب الرهاوي والملك الحارث مقاومة عنيفة .

٢ إن هذين الكتابين اللذان شكلا « المنطق القديم » في الغرب اللاتيني منذ القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر ، نجدهما في الشرق أيضاً مرتبطاً أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً .

٣ روبير شدياق ، الرد الجليل ، ص ٨٩ .

٤ إن لترجمة هذين الشارحين اليونانيين لأرسطو أهمية تاريخية عظيمة . وسوف نجدهما مترجمين هذه المرة من العربية إلى اللاتينية في القرون الوسطى الغربية .

يعاقبة ، مثل قسطا بن لوقا ، على شروح « الطبيعيات » . وجاء أبو بِشْر متّى النسطوري ، بعد زمن يسير ، فتابع هذا العمل ، على حين كان ابن عدي يترجم « القوانين » لأفلاطون،وكتاب « العلم الإبداعي » لأرسطو، ثم ، من السريانية ، الجزء الرابع من كتاب « الجدل » و « العلم الابداعي » و « المغالطون » و « الآثار العُلْوية » و « الطبيعيات » ، وغيرها ... ثم ترجم معاصره ، يحيى بن البطريق ، كتاب « التيماوس » ونصوصاً عديدة لأرسطو . ولا بدّ ، في هذا الشأن ، من ملاحظة ما يلي : إن القائلين بالطبيعة الواحدة (كسرجيوس ، وجاورجيوس العرب) قد أسهموا إسهاماً ضخماً في ترجمة أرسطو والتعريف به . بيد أن النصوص التي نقلوها مباشرة من اليونانية إلى السريانية كانت غالباً مأخوذة مما نقل عن الآباء في مدرسة الاسكندرية ، أو من تيار الافلاطونية المحدثة . ومن المحتمل أن يكون كاتب سرياني ينتمي إلى البيئة اليعقوبية المتأثرة بالأفلاطونية المُحْدَثة [1] قد قام منذ القرن السادس بترجمة تلك « المنثورات » من التاسوعات التي عرفت « بأثولوجيا أرسطو » لدى الفكر الإسلامي الوسيطي كله ، ومن بعده لدى جانب لا يستهان به من الفكر الوسيطي المسيحي[2] . وإنه ليعقوبي آخر ، يدعى عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، ذاك الذي

---

١ انظر كراوس،«مقطوعة مزعومة من رواية اوستوكيوس لنص أفلوطين»،في RHR، آذار– حزيران ، ١٩٣٦ م، ص ٢١١ ، حيث يذكر أبحاث بومشتارك في كتابه، « تاريخ الفكر الشامي » ، بون ١٩٢٢ م .

٢ إن الكتاب مؤلف من مقاطع أخذت من التاسوعات الرابع والخامس والسادس ، ورتبت فيه على غير الترتيب الوارد في النص الأصلي . وقد أسقط من هذا النص مقاطع أخرى كثيرة وذكرت مقاطع غيرها بتوسع ذي أصداء مسيحية . كما أنا نجد في الكتاب نفسه مقطعاً من فورفيريوس . انظر كراوس في المرجع ذاته . ولقد طبع « أثولوجيا » أرسطو في نصه العربي ف. ديتريصي ، ليبزيج ، ١٨٨٢ م . ونضيف أيضاً أن الفهرست يذكر كتاب « الاثولوجيا » أو « القول في الربوبية » مع مصنفات أخرى لبروقليس . وليس هذا من العبث في ما يتعلق بكتاب « الخير المحض » المعروف في الغرب بعنوان « كتاب الأسباب » .

نقل في القرن السابع هذا النص من السريانية إلى العربية ، ريثما يعود اليه الكندي فينقحه . وفي القرن السابع أيضاً نقل بولس التِلاّوي وتوما الهِرَقْلي إلى السريانية مؤلفات اوريجينوس في تفسير الكتاب المقدس . ولنذكر أنه من المحتمل جداً أن تكون نصوص ديونيزيوس المنحول (التي ترجمها إلى السريانية القس ذاته سرجيوس الراشعينيي ، من راشعينا) قد خرجت من بيئة «سفيريّة» انطاكيّة تقول بالطبيعة الواحدة في المسيح ، وهي تعود إلى أواخر القرن الخامس [1] . وإن كان ذلك كذلك ، لم نَبْدُ مغالين إذا ذهبنا إلى أن اليعاقبة هم الذين جاء الفكر الإسلامي مَديناً لهم ، بالقدْر العظيم من تأثره بالنزعات الأفلاطونية المحدثة .

وذلك ، في نظرنا ، هو مصدر الفائدة الثاني الذي نلمسه لدى البيئات النسطورية واليعقوبية آنذاك . ولقد قلنا : إنهم كانوا يتوزعون تخوم الوطن العربي . فللنساطرة النفوذ في الأوساط المدنية الخاصة ، ولليعاقبة في الأوساط الريفية . على أنهم كانوا ، غالباً ، يختلط بعضهم ببعض اختلاطاً صميماً . فلم يقم في مدينة مثل الحِيرة ، معظمها من النساطرة ، أقلُّ من أسقفيتين في القرن السابع : إحداهما للنساطرة والأخرى لليعاقبة [2] . إلا أن النزعات المذهبية والثقافية لدى الفئتين لم تزل شديدة التباين ، تمتّ من وراء كل منهما ، إلى ماضٍ عريق . فالفائدة التاريخية التي نقع عليها لدى هاتين «الهرطقتين» أو هذين الانشقاقين [3] لا تقوم على نظرتهما

---

١ في ما يتعلق بالتاريخ الذي الف فيه نص ديونيزيوس المنحول، انظر موريس ده غندياك في مقدمته لترجمة مؤلفات ديونيزيوس المنحول إلى الفرنسية، أوبييه ، باريس ، ١٩٤٣ م . أما البيئة التي ينتسب إليها ديونيزيوس ، فلا يقطع ده غندياك شيئاً في تعيينها .

٢ لم تلجأ بعض الفئات من اليعاقبة إلى الحيرة إلا في القرن السادس . فدخلوا في نفوذ الفرس فراراً من اضطهادات البيزنطيين . ولقد قامت هنالك بينهم وبين النساطرة مناظرات كان يرأسها اللخمي المنذر ، الملك العربي الوثني . انظر نو ، « العرب المسيحيون » ، ص ٤٠ .

٣ لقد رأينا أن قول اليعاقبة بطبيعة واحدة في المسيح لم يكن إلا شكلياً ، وأن تفكيرهم في حقيقته كان متلاقياً مع التفكير الكاثوليكي . ولم يخطىء القديس يوحنا الدمشقي (في=

الى المسيح بحد ذاته فحسب ، ولا على انفصالها من هذه الناحية عن الكنيسة الكاثوليكية . بل يسعنا أن نقول : إن كلا من الطرفين ، في تلك القرون الأخيرة من عهد آباء الكنيسة ، إنما يمثل أحد التيارين العظيمين الأصليين اللذين لازما فكر الآباء اليونانيين في سياق تطوره . وهما تياران جمّدتّهما « الهرطقة » وشوّهتها الشقّة . إلا أنها زادتّهما بذلك تبايناً ، إن جاز لنا التعبير . فلا بُدّ لنا من أن نقف عند هذه الظاهرة ولو كدنا نبدو بذلك متحولين بأنظارنا ، لفترة ما ، عن الفكر الإسلامي بحد ذاته .

كان فكر الآباء اليونانيين في سياقه التاريخي قد أدرك،خلال القرنين الثالث والرابع ، قمتين عظيمتين : مدرسة الاسكندرية وكل النزعات التي تتعلق بها ، ومدرسة انطاكية [1] . ففي الأولى نزعات تصوفية وأفلاطونية ، ثم أفلاطونية محدثة،ولجوء إلى التفسير « الإشاري » ؛ وفي الثانية نزوع إلى تهذيب الأخلاق وإلى الأصول الأرسطية ، وأخذٌ بظاهر التفسير . وقد بات معروفاً ذلك الرسم الذي يصورهما وجهين متباينين ومتكاملين في الوقت نفسه لمزدوج واحد . إلا أن بينهما فرقاً دقيقاً : لقد يسع مدرسة انطاكية أن تدعي لنفسها اسماً عظيماً جداً ، هو إمام جليل في الدين وأب من آباء الكنيسة في الوقت نفسه ، أعني القديس يوحنا

= «الهراطقة»، PG، ٩٤ عامود ٧٤١) في تمييزه الجلي بين «الاوتيخيين» القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح فيصنفهم مع الهراطقة ، وبين « المصريين » (السفيريين) الذين يصنفهم مع أهل البدع المنشقين . انظر شدياق « الرد الجليل » ، ٨١ تا . أما النساطرة ، فإنهم هراطقة بمقدار نكرانهم لوحدة الأقنوم في المسيح . لكنهم أكثروا بدورهم أحياناً من التأويل المناقض للمعنى الحقيقي ومن الالتباس في الألفاظ .

١ لا ينبغي أن تفهم هنا « المدرسة » بالمعنى الدقيق . ولم نعد الآن على يقين من أن المعروف بالديداسكليه كان مدرسة تعليم ديني حقاً قبل اوريجينوس . لكن كلا من النزعتين الاسكندرانية والانطاكية مثل وحدة كافية متباينة يسعنا أن نصطلح على تسميتها « مدرسة » بالوجه المذهبي .

ذا الفم الذهبي . ولكن ربما بدا مثل هـذا النجاح الذي أحرزتـه ضرباً من التوازن لا يستقر ولا يدوم . والحق أن « الذهبي الفم » لم يكن لاهوتياً . ولعل خير ما أعطت مدرسة انطاكية من ذاتها ، إنما تناول الرعائيات ، والتعليم الديني بالوعظ وتفسير الكتاب المقدس بمعنـاه الحقيقي . وإذا غضضنا النظر عن لوقيانوس الانطاكي ، وتأثيره المحتمل على الآريانية ، وسعنا أن نقول : إن أشهر « لاهوتيي » هذه المدرسة ، مثل ديُودُورُوس الطَرسُوسي أو ثيودوروس المُپْسُوِستي ، لم يمهدوا للنسطورية وحسب ، بل كانوا أحياناً أشد « نسطورية » من نسطور ذاته . ولا شك أن مدرسة الاسكندرية سارت ، هي الأخرى ، على شفا مهاوٍ لم تكن أقل عدداً . إلا أن الخط الذي مضت عليه كان خط النفاذ بالفكر إلى باطن الغيب . ولئن فات اكليمنضوس واوريجينوس كل التحديدات والتمييزات المنشودة ، فإن فهماً أدق للعالِمين كليهما ولاوريجينوس خاصة ، يظهرهما ، بعد البحث والتنقيب ، مسؤولين عن ضلال الاوريجينية المتأخرة ، أقلّ مما يظهرهما ملهمين مباشرين لهؤلاء المفكرين العظام الذين جاؤوا بعقيدة صحيحة وكادوا يعاصرون اوريجينوس . وهؤلاء العظام هم القديس غِريغوريوس صاحب الكرامات ، والقديس ديونيزيوس الاسكندري ، والقديس اثناسيوس ، وسواهم . بل كان الرجلان أشد إلهاماً أيضاً ، في القرن التـالي (الرابع) ، للقپادوقيين العظام . فلدى هؤلاء الآخرين نجد ما نتبينه عند اوريجينوس من دفق لاهوتي – تصوفي متطهراً مما كاد يفضي به إلى الضلال والزلل . (*)

ولكن الأمر هنا مثلما هو هناك ، كان في الاسكندرية وفي قَپادُوقْيَا مثلما كان في انطاكية . أعني أن سطوع الفكر المسيحي لدى الآباء لم يُنتَجْ ، في ما يبدو ، عن إدراك واعٍ لنور العلم الإلهي ولمنهجـه بقدر ما كان مُنْتَجاً عن ضرب من الحل الذاتي المقيد بالظروف والقرائن يأتي به الإمام الديني محرَّكاً بألطاف الروح القدس ، ومقتصراً على نظره

الخاص . فها هو ذا القديس غريغوريوس النيسي الذي كان بين الآباء ذوي العقيدة المستقيمة أشدّهم نزوعاً إلى المثل الأفلاطونية ، وهو الذي يعزو « الفهرست » إليه نصاً منقولاً إلى اللغة العربية : لكأنه بغريزته وجد للأزياء التصورية المستمدة من الأفلاطونية خاصة أو من الأفلاطونية المحدثة ، الحدّ الذي كانت تجربته الصوفية تطيق احتماله . وكأن يوحنا الذهبي الفم وجد بغريزته التوازن المتعادل بين الأُطُر التي سنها الاستاجيريّي للأخلاق والعادات وبين ما تقتضيه الزهادة الصوفية التي تتحلى بهـا « الاخلاقيات » المسيحية . وعلى هذا المستوى الفائق الذي تنصهر فيه النزعات المتباينة ، كما لو ألّفت بينها ألطافُ الحكمة ، نرى تجاوباً وتكاملاً ، حتى بين القپادوقيين وأوريجينوس في جانب عظيم من آثاره من ناحية ، وبين الذهبي الفم من ناحية ثانية . لكن لا يصح قط أن نقول : إن الزي التعليمي الذي خلع على تجربة ما ، هو غير ذي علاقة بتلك التجربـة ذاتها ، حينما تصبح تجربة منقولة إلى غير صاحبها . ولا يصح أن نقول خاصة : إنه ليس من علاقة بين الزي الذي بدت فيه هذه التجربة ، وبين الوجه الذي انبغى أن يفهمها عليه أتباع صاحبها ، إذ لم يحيوها بأنفسهم حياة كاملة . فمن هنا ألفينا تلك النزعات المتكاملة ، التي انفرد بها كل من الاسكندرية وانطاكية ، تتجمد لدى الطرفين . بل يسعنا القول : إن كلاً من الطرفين فضح نفسه بنفسه . فانطلقا يتبارزان مبارزة نزعتين متخاصمتين في المناظرات المتعلقة بالمسيح أقنوماً ، ريثما يلجأ الأتباع، الذين كانوا أضعف تفكيراً ، إلى الانشقاق والهرطقة .

وإذا صح أن نسطور (*) كان ، في صيغه العقدية ، أقل خروجاً عن الإيمان القويم من سلفه ثيودوروس المُپْسُوسْتي ، فإنه على كل حال ، هو هو الذي نقض التوازن بموقفه العملي الظاهر [1] . أجل ، لقد قام خصمه

١ بل الأمور ، نظرياً ، على خلاف ذلك . فإن صيغ ثيودوروس هي التي كانت « نسطورية » قبل وجود هـذا الاصطلاح ، على حين أن موقفه العام كان أقل « نسطورية » . بقي =

القديس كيريلُّس ، وأعاد هذا التوازن زمناً ما ، بترجيح الجانب الاسكندري (*) . إلا أنا نعلم كيف كان هذا التوازن متقلقلاً ، لايستقر ؛ وكيف استطاع المذهب القائل شكلاً بوحدة الطبيعة في المسيح أن ينفذ بتأثيره إلى الكثير من أتباع كيريلُّس ، مع أن ذلك المذهب كان تطبيقاً بغير حق ، للمسائل المتعلقة بأقنومية المسيح وفقاً للاغنسطية القديمة الموحِّدة ذات العقيدة الصحيحة [1] . إنما كان إخلاصاً غير مفهوم على وجهه الصحيح ذلك الذي التزمه سفيروس الانطاكي نحو القديس كيريلُّس ، فتقيد بصيغ القول بالطبيعة الواحدة في المسيح ، مع أن كيريلُّس ذاته عرف كيف يليِّنها . ولم يكن يعقوب بن عدّاي ، أسقف الرها وشفيع الكنيسة اليعقوبية إلا تابعاً من أتباع سفيروس . أما في مصر ، بعد الفتح العربي ، فإن القول الشكلي بطبيعة واحدة في المسيح ازداد انتشاراً حتى أضحى عقيدة الكنيسة القبطية .

وأشدِدْ بها كارثةً مفجعة إذا ذكرنا أن مراحل الانشقاق اليعقوبي كلها، وطائفة من النزعات النسطورية ، تدور حول الاصطلاح اليوناني (فيزيس) أي طبيعة . فكأنهم راقهم أن يفسدوا على هذا الاصطلاح معناه . ولقد انتهى الأمر باليعاقبة أنفسهم إلى أن يصرحوا بأنه لا بدّ لاصطلاحنا هنا من أن يفهم في اللاهوت الذي تشتمل عليه عقيدة التثليث،

= لثيودوروس الفضل في أن إثباته للطبيعتين في المسيح جاء واضحاً صحيحاً . وإذا لم يعترف بوحدة الأقنوم، ولم يستطع أن يبرز مفهوم الاتحاد الأقنومي، فإن ذلك يرتد عنده إلى قصر باع المدرسة الانطاكية في الفلسفة ، لا إلى موقف نفساني « هرطقي » .

1 يسعنا أن نتبين النزعة إلى إغفال المباينات لدى الفئات المنشقة المتأثرة بالاندفاع التصوفي الاسكندراني ، والنزعة إلى الفصل بين المباينات غير المتجانسة لدى الفئات المنشقة المتأثرة بروح انطاكية الوضعي ، وذلك بوجه إجمالي ومن غير تدقيق في القول . فإن الميزات اللازمة في الموضوع الواحد التي بات أئمة المدرستين يميلون إليها ميلا عفوياً إنما كانت تقتضي تأليفاً متناسقاً . لكن الفوضى التي كانت تشمل الاصطلاحات والتحديدات يومئذ أمست تهدد دائماً هذا التأليف بالاخفاق على صعيد البحث والتقدم النظري بالذات .

على غير ما يفهم عليه في « تدبير الأمور المفضية إلى النجاة » وهي الأمور التي تنطوي عليها العقيدة المتعلقة بالمسيح الأقنوم « المتأنس » . وفي هذه الحال الأخيرة يصبح لفظ « طبيعة » مرادفاً في نظرهم للفظ « أقنوم » . وليس ذلك بالقول الصواب . وهنا انكشف فكر الآباء اليونانيين عن شيء من التخلف أصابه لدى شرح المعاني الفلسفية التي كان القديس أغسطينوس قد أخرجها للغرب اللاتيني . مع أنه ، على الصعيد العملي الناجم عن تكاثر الفرق والانشقاقات والهرطقات ، غدا هذا الفكر يعاني الحاجة الماسة إلى تنظيم صيَغ لاهوتية وفلسفية لا يُترك الحكم فيها لما قد يلازم التجارب الداخلية من صحة ذاتية .

وفي مقابل النزعات الاسكندرية ، كان نفوذ المدرسة الانطاكية القديمة هو المهيمن ، قبل ذلك العهد ، على مدرسة الرها الزاهرة التي كانت تضم إليها طلاباً من إيران ومن الشام على السواء . وقد ذكرنا سابقاً إيبا ، أسقف الرها في القرن الخامس ، ووجدناه على رأس فئة من المترجمين . كان قد تبع مصير ثيودوريطس القورَسي ، فَخُلِعَ قبله في الاجتماع المعروف باجتماع « مَلَصّة أفسُس » ، ثم أعيد إلى منصبه في « خلْقيدونْيا » شرط أن يكفّر نسطور (*) . إلا أنه بعد موته ، سنة ٤٥٧ م ، قام عدد من أساتذة الرها ، وهم أنصار نسطور ، فلجؤا إلى نصيبين في بلاد فارس ، وأخذت المدرسة في الانحطاط إلى أن أغلق الامبراطور زينون أبوابها سنة ٤٨٩ م . فخلفتها نصيبين التي أضحت مركزاً زاهراً للأدب السرياني المسيحي [١] . لكنها ، مع برصوما ونرسيس ، أظهرت اعتقادها بالنسطورية . فباتت العاصمة اللاهوتية

---

١ لقد أسس الساساني كسرى أنو شروان جمعية جنديسابور العلمية في خوزستان . وأنوشروان هذا هو الذي رحب بفلاسفة الأفلاطونية المحدثة بعد أن طردهم يوستينانوس من أثينا . فواصلوا في جنديسابور تدريس الطب والفلسفة اليونانية .

للكنيسة النسطورية ، وإلى هذه الكنيسة وجهت المسيحيين الكلدانيين [١] . وبذلك كله تمّ الانفصال بين الكنيسة النسطورية والكنيسة الخَلْقِدُونِيَّة (الكاثوليكية) . أما الكنيسة النسطورية فقد كان لها في القرنين السادس والسابع شاعرها وعلاّمتها الراهب باباي الأعظم ، الذي كانت صيغه أقرب إلى الكاثوليكية من صيغ أسلافه ، وإن لم يسفر هذا التشابه عن تقارب رسمي . ففي حين كانت بغداد عاصمة العالم الإسلامي واستسلم الخلفاء العباسيون للنفوذ الفارسي ، لم يكن بدّ من أن يعدوا نصيبين المركز اللاهوتي الأعظم للمسيحية .

وجدير بالذكر أن اللغة العربية في مواطن مختلفة ، عند النساطرة وعند اليعاقبة ، أصبحت هي اللغة الثقافية ، إلى جانب السريانية أحياناً . فتكوّن لدى هؤلاء المنشقين أدب عربي مسيحي ما يزال الكثير منه مجهولاً حتى الآن .

وها نحن أولاء نكتفي بالإيماء إلى أسماء وعناوين من هذا القبيل [٢] . ففي آسية أولاً ، نعيد ذكر أسماء وردت في أثناء الكلام عن فئات المترجمين . فقد وضع تيموتاوس الأول ، بطريرك النساطرة ، بين أيدي المسلمين إبانة عن المسيحية بالعربية [٣] . وألّف حُنَين بن إسحاق ،

---

١ لقد نشأت تابعة للرها مدرسة الحيرة النسطورية التي أنجبت لنصيبين أسقفاً ، ونصبت ، مرة على الأقل ، حكماً في مناظرة عقدية .

٢ انظر التكميلات اللازمة عند ج. غراف ، « فهرس المخطوطات العربية المسيحية المحفوظة في القاهرة » ، مدينة الفاتيكان ، ١٩٣٤ م ؛ من المؤلف ذاته ، « تاريخ الفكر العربي المسيحي » ، ١٩٤٤ م و ١٩٤٧ م . وأيضاً لورانس براون ، « احتجاب المسيحية في آسية » ، كمبردج ، ١٩٣٣ م .

٣ هي إبانة حضرها الخليفة العباسي المهدي ، ونشرها لويس شيخو « ثلاث رسائل قديمة في الجدل وفي علم اللاهوت المسيحي » ، من مجلة المشرق ، بيروت ، ١٩٢٣ م ، ص ١ — ٢٦ .

في اللغة ذاتها ، كتباً في الطب وكتاباً في « اجتماعات الفلاسفة »[1] .
وفي القرن الحادي عشر ألف إيليا بن شينيا بالعربية مقالات جدلية في اللاهوت ، وصنف مثل ذلك عبد عيسى في القرن الرابع عشر ، وهو أيضاً كاتب سرياني له شأنه[2] . وكان كلا الرجلين أسقفاً على نصيبين . ولنذكر الآن طائفة من أسماء اليعاقبة : ففي القرن العاشر ، مقالات جدلية ليحيى بن عدي[3] ، ومقالات على نسق التقليد الذي سنته الأفلاطونية المحدثة لقسطا بن لوقا ، [4] الخ .... وأخيراً في القرن الثالث عشر اسم ابن العبري ، « أسقف حلب اليعقوبي ثم بطريرك

---

١ نشر منه الأب شيخو بعض صفحات وجيزة « كيف نتبين صحة الدين » ، في « عشرون رسالة لاهوتية وضعها مؤلفون من المسيحيين العرب » ، طبعة ثانية ، بيروت ، ص ١٤٣ — ١٤٦ .

٢ انظر من الأول كتابه « في التوحيد والتثليث » ، طبعة معلوف ، بيروت ، ص ١٢٤ — ١٣٢ ؛ ثم رسالة صغيرة في الأخرويات « نعيم الآخرة » ، ص ١٣٠ — ١٣٢ ، في «عشرون رسالة » ، وأخيراً رسالة في الرد عن المسيحية أمام أحد الولاة المسلمين ، وفيها نجد في الخاتمة دفاعاً عن اللغة السريانية التي يجاهر بأنها تفوق اللغة العربية من الناحية الثقافية (« ثلاث رسائل قديمة » ، ص ٢٦ — ٧٣) . وانظر من الثاني موجزاً « في التوحيد والتثليث» (عشرون رسالة ، ص ١٢٠ — ١٢٤) .

٣ المرجع ذاته ، ص ٧٠ — ٧٥ ؛ ونجد هنا أيضاً رسالة « في التوحيد والتثليث » . لقد نشر بريه آثار يحيى بن عدي في باريس، ١٩٢٥ م ؛ ونشر له بعض مقطوعات الأب بولس سباط ، في « عشرون رسالة وضعها مؤلفون من المسيحيين العرب » ، القاهرة ، ١٩٢٩ . إنا لا نرى بدأ من أن نذكر أيضاً ان ابن ميمون يعد يحيى النحوي ويحيى بن عدي مسؤولين عن الجدل والرد المباشر ، وعن توجيه علم الكلام توجيهاً قائماً كله على الرد والدفاع . انظر المراجع هنا في الفصل الثاني .

٤ انظر الرسالة الصغيرة المشهورة والجليلة الجدوى في « الفرق بين النفس والروح » التي نشرها الآباء معلوف واده وشيخو (« رسائل غير مطبوعة لمؤلفين قدماء من العرب ، مسلمين ومسيحيين» بيروت ، ١٩١١ م ، ص ١٢١ — ١٣٣) . ولقد ترجمت هذه الرسالة إلى اللاتينية ، في القرن الثاني عشر ، فرقة داوود غندسالفي الطليطلية ، وكان لها تأثير قوي في القرون الوسطى .

تغريت » أي « الإمام الأعظم ليعاقبة الامبراطورية الفارسية القديمة » . وقد اشتهر بأنه مؤرخ عربي ، وأنه كان خاتمة الأدباء « المدرسين » في الأدب السرياني [١] . ولقد كتب في الفنون كلها : في التاريخ ، وعلم اللاهوت ، والفلسفة، والنحو والصرف، والطب . وإن نقتصر على الناحية الفلسفية ، نذكر أنه ترجم إلى السريانية « إشارات » ابن سينا، ووضع باللغة العربية مقالة طويلة في « النفس الإنسانية » [٢] .

بيد أنه ربما كانت مصر هي الوطن المصطفى لهذا الأدب المسيحي : فسرعان ما اعتمد اليعاقبة المصريون اللغة العربية . ولدينا ، مثلاً ، في القرن العاشر ، سفيروس أسقف أشمونين (أبو البشر بن المقفع) [٣] ، وفي القرن الثالث عشر ، الإخوة الثلاثة بنو العسّال [٤] ، ولدينا خاصة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر أبو البركات بن كَبَر المشهور [٥] .

---

١ EI ، مقال ابن العبري (Bar Hebrœus) لبروكلمان . لقد نشر « حديث الحكمة » لابن العبري هـ . ف . جنستن ، مكتبة كلية الآداب لجامعة ليبسج ، الملزمة ٧٥ ، ١٩٣٩ م.

٢ طبعت في الكتاب « رسائل غير مطبوعة ... » ، ص ٧٧ — ١٠٢ .

٣ لقد ترك رسائل جدلية « رداً على اليهود والمعتزلة » ، ورداً « على النساطرة » الخ ...

٤ أبو الفرج عالم في التفسير ، الصفي وأبو الفضائل عالم في اللاهوت، وأبو إسحاق عالم في الطقوس الكنسية . انظر النصوص التي نشرها الأب شيخو (« ست عشرة رسالة في علم اللاهوت » ، بيروت ، ١٩٠٦ م ، ص ١١٠ تا ، « عشرون رسالة » ، ١٩٢٠ م ، ص ١٣٢ تا) والأب سباط (المرجع المذكور) . أما مسألة هذه النصوص فيما إذا كانت من الصفي أو من أبي الفرج فراجعها أيضاً في EI مقال ابن « العسال » (مكدونالد) .

٥ صاحب الكتاب « مصباح الظلمة » الذي طبعه ڤيلكور وتيسران، PO ج ٢٠، وهو « موسوعة كنسية » ، من وجه ما ، ثمينة جداً لاطلاعنا على تلك البيئة المصرية التي بقيت على جمودها منذ الفتح الإسلامي (روبير شدياق ، « الرد الجليل » ، ص ٩٣ — ٩٤) . ولقد وضع أبو البركات هو أيضاً كتاباً في « الرد على المسلمين » (انظر المرجع نفسه ، ص ٩٤) . وانظر ، عند شدياق ، ص ٩١ — ٩٤ ، لائحة عن المؤلفين اليعاقبة المصريين الذين كتبوا في اللغة العربية من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر . عن حياة أبي البركات راجع DTC ، ج ٨ ، عمود ٢٢٩٣ وتا .

ونحن مع ذلك لا يسعنا أن نقول : إن هذا الانسجام الثقافي أدى إلى نشأة آثار عظيمة تحمل طابع الأصالة . فإنها لم تلبث أن جمدت على ما كانت عليه ، جدليةً دفاعية ، كما يقول الأب شدياق في الفكر المسيحي المصري . ثم دخلت منذ القرن الخامس عشر عهداً من الانحطاط. لكن مدى نفوذها بوجه عام ، حتى في عهد ازدهار الخلافة ، كان أضيق ما يكون . أكان ذلك نتيجة لنشاط الإسلام وقد سطع ، ولموقف العزلة والانكماش الذي فرضه على النصارى كونهم أهل ذمة ؟ بل ربما لم يكن الانشقاق ، في ما يتعلق بالنساطرة واليعاقبة ، هو السبب الأضعف لذلك الذي صاروا عليه .

فالقول فيهم : إنهم منشقون أصح منه أنهم هراطقة ، كما سبق للقديس يوحنا الدمشقي أن قال في تحديد موقف « المصريين » . ولقد ذكرنا ذلك . كان يسع نساطرة نصيبين وخلفاءهم أن يستمروا بحق ، من وجه ما ، في الانتساب إلى انطاكية ، في حين كان اليعاقبة « السفيريون » في الشام وفي مصر ، ينتمون إلى الاسكندرية . إن خروجهم على الكنيسة الكاثوليكية وانشقاقهم عنها ، لم يكن مصدرهما الحقيقي ، إلا مواقف سياسية . وليت شعري ، ألا يسعنا أن نقول ، مع ذلك ، إن هذه المواقف كانت تستند ، على الصعيد العقدي ، إلى تكييفات مذهبية ضيقة تتناول نزعات وتقاليد ، جاءت عن الآباء ، ولم تكن مهيأة بحال إلى أن تُحوّل هكذا إلى تكييف مذهبي ؟ لكن هذا التنظيم ذاته الذي تناول النفحة المنبعثة من الأئمة الكبار ، هل كان يمكن تجنبه في مقابل ما يقتضيه العلم الإنساني من إحكام لدى تقدمه ، ولدى ما في ذاته من تباين ؟ ثم هل كان المنقول الباهر عن الآباء يحمل في جنباته الأقيسة التي تتيح تقطيع إلهامه الأصيل وتجميده علماً قابلاً كله أن ينقل وأن ينظم ؟

ب ـــ يوحنا الدمشقي

لا يسع المؤرخ إلا أن يبدي أسفه أن كان النساطرة واليعاقبة ممثلي المسيحية الأصليين في نظر عدد كبير من المسلمين ، وأن أدى ذلك إلى تزييف العلاقات بين المسيحية والإسلام [1] . غير أن علماء الكلام استطاعوا على الأقل ، في القرن الثامن ، أن يتصلوا بفكر يعود إلى الآباء ، كان في الوقت ذاته أكثر صفاءً وأشد ثقة بنفسه . ذلك بأن الكنيسة الكاثوليكية كانت حاضرة ، هي أيضاً ، في أقطار الشرق الأوسط والأدنى بمظهرها المَلْكي ، تستخدم اللغة اليونانية أولاً ، ثم اللغة العربية بعد ذلك للتعبير عن شعائرها الدينية [2] . بل إنها كانت ممثلة تمثيلاً فائقاً في شخص القديس يوحنا الدمشقي . إنه المفكر الكبير الأخير بين آباء الكنيسة اليونانية ، وقد كان على اتصال وثيق بالعالم الإسلامي ، وما

---

١ إنا نجد الالتباس ذاته حتى في القرن العاشر عند مفكر من طراز الغزالي مثلا بالرغم من دقة تنبهه . فان رده على الملكيين في « الرد الجليل » كاف للدلالة على سوء اطلاعه على الموضوع . على أن معلوماته في اليعاقبة وحتى عن النساطرة أوفى وأصح . (انظر ر . شدياق « الرد الجليل » ص ٨٧ — ٨٨ ، ونص الغزالي ذاته مع ترجمته الفرنسية ، ص ٣٢ — ٣٦) . وإنا لنجد الالتباسات ذاتها في إبانات أخرى عن العقيدة المسيحية حاول فيها أصحابها التزام الصدق والإخلاص . انظر مثلا التأويلات في التثليث كما وردت عند الإمام قاسم ، والقاضي الباقلاني ، وابن رشد ، ونشرها ماسنيون في « المسيح من خلال الإنجيل في نظر الغزالي » **REI** ، ١٩٣٢ م ص ٥٢٣ — ٥٣٦ ، ، .

٢ كان الموارنة في ذلك العهد يميلون إلى القول بالمشيئة الواحدة في المسيح . ويحصي القديس يوحنا الدمشقي هذا القول بين أقوال المراطقة . انظر « في المراطقة » ، **PG** ، ح ٩٤ عمود ٧٦١ .

أسرع ما ترجمت كتبه إلى العربية . وكان الكاتب المسيحي أبو قرة الذي ألّف بالعربية ، مثلما ألّف باليونانية والسريانية ، يعلن أنه من أتباعه[1].

وُلِدَ القديس يوحنا في دمشق نحو ٦٧٥ م . وكانت هذه المدينة قد استسلمت أو كأنها استسلمت لجيوش المسلمين في سنة ٦٣٥ م للمرة الأولى . إن الأسقف هو الذي فتح لهم الباب الشرقي ، على ما يقول البلاذري في « فتوحه » ، وهو ابن سرجون الملقب بالمنصور على ما يقول أوتيكيوس . وإنه لأمر ذو بال حتماً ، إذا عرفنا بوضوح أن ابن سرجون هـذا ، كان يوحنا الدمشقي حفيدَه . أما الشروط التي فرضت على مسيحيي دمشق ، وقد أصبحوا ذميين خاضعين للأمة الإسلامية ، فكانت على جانب من اللين لا يستهان به . لكن جيش هِرَقْل آستعاد البلدة في الربيع التالي ، ثم استسلمت مرة ثانية للمسلمين في كانون الأول ٦٣٦ م. ولا شك أن شروط الأمان كانت هذه المرة أشد . وحينئذ لم يترك

---

١ أبو قرة . هـذا هو الاسم الذي عرف بـه ، في اللغة العربية ، ثيودوروس ، أسقف الملكيين في حوران (نحو ٧٤٠ – ٨٢٠ م) . ولقد نشرت مؤلفاته المطبوعة في PG ، ح ٩٧ ، ١٤٦١ – ١٦١٠ م . لا ريب أنه كان في الماضي من أبرز المؤلفين الملكيين في اللغة العربية . انظرج. غراف « مصنفات ثيودوروس أبي قرة العربية »، پادربورن، ١٩١٠. نشر له الأب قسطنطين باشا عشر رسائل في اللغـة العربية ترجمت إحداهـا ، « في الدين المسيحي الصحيح » ، إلى الفرنسية ، باريس ، ١٩٠٥ م ، ووردت باللغة العربية في « عشرون رسالة » ، الطبعة المذكورة ، ص ٧٥ – ١٢٠ . ثم نشر الأب شيخو في ١٩١٢ م ، في المشرق ، رسالة أخرى في « وجود الله والدين الصحيح » ؛ ونشر له أخيراً الأب لويس معلوف رسالة ثالثـة في « التجسد » في الكتاب « عشرون رسالة » (ص ١٠٤ – ١٢٠) . ونشير أيضاً إلى عشر رسائل وجيزة وردت في الكتاب ذاته ، « عشرون رسالة » (ص ١ – ٦٨) من بولس الراهـب الانطاكي أسقف صيدا للملكيين في أواخر القرن الثالث عشر . كما أنه ورد في الكتـاب « ثلاث رسائل جدلية » (الطبعة المذكورة) « ملخص في العقيدة ورد على الهراطقة » ، للشيخ عفيف بن المؤمل من ملكيي القرن الثاني عشر أو الثالث عشر ، طبعه الارشمندريت إيليا بطارخ (ص ٧٣ – ٩١) .

للمسيحيين ، فيما يبدو ، إلا خمس عشرة كنيسة داخل المدينة[1] .

وبعد موت علي ، نقل معاوية منشئ الدولة الأموية ، عاصمته إلى دمشق ؛ وولد يوحنا ، ومعاوية لم يزل على عرش الخلافة . وإذا صح أن القديس بقي في دمشق حتى ٧٢٥ م تقريباً ، وسعنا أن نقول : إنه عاش ، في مدينته ، تحت حكم الخلفاء الأمويين التسعة أو العشرة الأولين أيام كان الإسلام ينتشر انتشاره العظيم . ولم يكن أبوه الملقب بسرجون (سرجيوس الصغير) ، في ما يظهر ، إمام الطائفة المسيحية المكلف بجمع الجزية فحسب ، بل كان أيضاً الوزير المشرف بالذات على أموال الخليفة عبد الملك[2] . كما أنه كان صاحب الشاعر اليعقوبي المذهب الأخطل[3] ، النديم الأحب لأهل البلاط . ولا نعجب مما كان يليه من وظائف رسمية إن ذكرنا أن أسرته ، آل سرجون ، كانت مكلفة بأموال المدينة يوم كانت بيزنطة هي الحاكمة ؛ وأنه من المحتمل أن يكون ابن سرجون

---

١ فيما يتعلق بهذه الوقائع التاريخية وبالعهود المبرمة مع المسيحيين انظر مقال «دمشق » (هرتمان) وهنا الجزء الأول ، الفصل الأول ، ص ٥٦ تا .

٢ نعلم أنه ورد في رواية مسيحية (انظر القراءات في كتاب الصلوات القانونية الروماني) أن القديس يوحنا الدمشقي كان « الوزير الاكبر » للخليفة الأموي . لكن مصدر هذه الرواية ترجمة حياة القديس التي وضعها ، في القرن العاشر ، « بأسلوب متصنع » ، بعد أن أخذها عن أثر عربي ، بطريرك القدس ، يوحنا السادس . ولقد حق للأب جوجي (DTC ، مقال « القديس يوحنا الدمشقي ») أن يشك في صحة هذا الخبر . لكن الأب يغلو في استخفافه بالوظائف الرسمية المعهود بها إلى « آل سرجون » عندما يكتفي بوصف والد القديس يوحنا « إماماً لطائفة المسيحيين » ، مكلفاً بجمع الضرائب من إخوانه في الدين. ففي أوائل الإسلام ، حتى على أيام العباسيين ، عهد بوزارة المالية إلى مسيحيين غير مرة . ولا نرى مانعاً من أن نذهب ، نحن أيضاً ، مع ما تدلنا عليه الآثار التاريخية المكتوبة في ذلك العصر ، إلى أن والد القديس يوحنا كان موكلا بهذه الوظيفة (انظر هنري لامنس« شاعر ملكي في بلاط دمشق »، في كتابه « الأمويون » ، ص ٢١٢) . وإنا لنذكر ، فيما يلي ، الأسباب التي تجعل هذا الرأي محتملا .

٣ انظر لامنس ، المرجع نفسه ، ص ٢١٢ و ٢٦١ .

المنصور ، والد سرجون ، قد قام بدور ما في تسليم المدينة للمسلمين ، ووزَرَ لمعاوية ذاته . فهل خلف القديس يوحنا أباه في وظيفته ؟ إنه لأمر يبدو طبيعياً . لم يكن بدّ ، على كل حال ، من أن يخلفه في الرئاسة على الطائفة المسيحية ، مما جعله على اتصال مباشر بالبلاط الأموي وبالأمة الإسلامية . إلا أننا نجده ، مع ذلك ، منذ سنة ٧٢٥ م ، مع البطريرك يوحنا الرابع في فلسطين ، حيث رسم كاهناً ، في ما يبدو . ويرى الأب «جوجي» ، بهذا الصدد ، في شرحه أعمال المجمع السابع [١] ، أن القديس تخلى بملء اختياره عن وظائفه الرسمية في دمشق . وربما دفعته إلى ذلك التنظيمات التي أخذت تزداد شدة وتثقل كاهل الذميين من يهود ومسيحيين [٢] . فاعتزل يوحنا في دير مار سابا . هناك استطاع البطريرك يوحنا الرابع أن يجده ، فاتخذه لنفسه لاهوتياً وواعظاً في معبد القيامة . ثم هاجمه محطّمو الإيقونات وكفّروه ، فرُدّ إلى مقامه في مجمع أفسس الثاني وهو المجمع المسكوني السابع [٣] .

---

١ انظر المقال المذكور ، عمود ٦٩٣ .

٢ منذ سنة ٧١٧ — ٧٢٠ م أصبحت إدارة الشؤون في الدولة الإسلامية خاضعة للأحكام والقوانين التي وضعها عمر الثاني ، أشد الأمويين ورعاً ، كما ورد في الأخبار . فخلف الارتجال السائد في العهد الأول تنظيم أدق . ولا ريب أن روح العدل والفضل ظاهر في التدابير التي سنها عمر « لأهل الكتاب »، من يهود ومسيحيين . بل إنه هدأ حركة الدخول في الإسلام لما كانت تجره من ضرر على الخزينة . فجاءت هذه التدابير أوسع من التنظيمات الضيقة التي فرضها الخليفة العباسي المتوكل ونسبت وهماً إلى عمر الأول . لكن عمر الثاني ، إن كان يعترف « لأهل الكتاب » بممارسة دينهم ، فإنه مع ذلك أخذ يضع لهذه الممارسة حدوداً . فيهود ومسيحيون يحتفظون بمجامعهم وكنائسهم ، لكنهم لا يسعهم أن يبنوا شيئاً جديداً منها ، فضلا على أن المسيحيين اضطروا أن يتخلوا عن كنيسة القديس يوحنا لقاء احتفاظهم بالكنائس الموجودة خارج الأبراج . ثم إنهم من أهل البلاد ، لكن الشروط التي يقيدون بها من حيث إنهم « ذميون » أخذت تظهر وتعرضهم للتقلبات التاريخية التي جاءت بعد ذلك .

٣ إن الأب جوجي يذكر ذلك كله على أنه « قصة عربية »، أثناء محاولته تبين الوقائع حسب =

والمرجح أنه مات سنة ٧٤٩ م ، أعني سنة نجاح العباسيين في ثورتهم بالذات ، وقبل خمس سنوات تقريباً من انتقال عاصمة الإسلام من دمشق إلى بغداد .

جاء نتاج الدمشقي ضخماً متنوعاً . فيه الخطابة والأشعار الدينية والتفاسير المستاهمة من القديس يوحنا ذي الفم الذهبي ، والزهديات . إلا أن العمل اللاهوتي المحض هو الأعظم شأناً . وضع معظمه في الدفاع والجدل رداً على محطمي الإيقونات ، والنساطرة واليعاقبة ، والقائلين بالمشيئة الواحدة في المسيح ، والمسلمين والمانويين ،وخرافات العوام . كما أنه ينبغي أن نذكر « حواراً بين مسيحي ومسلم » بلغنا من طريق أبي قرة ، وأن نلاحظ أن المقالة في « الإبانة عن الإيمان وشرحه » لم تصلنا إلا في الترجمة العربية . لكن أثره الأعظم هو « مَعين المعرفة » الذي شرحنا تصميمه في الفصل السابق .

وربما كان يوحنا الدمشقي ، بين الآباء اليونانيين ، هو الوحيد الذي ترك لنا أثراً من نوع « المجموع » اللاهوتي ، ويسعنا أن نتصوره كتاباً مدرسياً كاملاً . ولقد استطاع بعضهم أن يقول : إنا نجد في هذا الأثر شيئاً يشبه التلخيص لما نقل عن الآباء اليونانيين . وذلك لا يصح بحال إذا قصد به أنه قد ورد في « مَعين المعرفة » كل ما اشتمل على أخص ما خلفه إيرِيناوُس وأوريجينوس والقپادقيون والذهبي الفم وسواهم (*) . إلا أنه لا شك في أن الأصول التي يعتمدها القديس يوحنا شديدة التنوع . فمن الناحية اللاهوتية[1] يتبوأ القپادوقيون ، ولا سيما

= تعاقبها التاريخي ، مستنداً إلى الروايات التي جمعها يوحنا السادس في ترجمته لحياة القديس : من المعجزة التي ردت بها يده إليه بعد قطعها والتي كانت سبب دخوله إلى دير القديس سابا ، والمحن التي أخضع لها في هذا الدير .

١ بالمعنى الذي كان الاصطلاح (علم اللاهوت) يتخذ عليه يومئذ (انظر فيما يلي) : أعني « علم الله من حيث إدراكه في الباطن » أي الله في تثليثه .

القديس غريغوريوس النَازيَانْزي ، المنزلة المرموقة في ذلك كله . فبوساطتهم يظهر الطابع الأفلاطوني ؛ وإنه لأشد ظهوراً أيضاً بوساطة ديوينزيوس المنحول الذي يستخدم استخداماً واسعاً (*) . ومن الأستاجِريّي تلتمس الأصول للحدود الفلسفية المتعددة . ولم ينس المؤلف القديس يوحنا الذهبي الفم ، والقديس كيريلس الإسكندري ، والقديس كيريلس الأورشليمي ، وغيرهم ... أما مفكرو القرنين السادس والسابع ، كالقديس ليونطوس البيزنطي ومكسيموس المعترف وأنَستَازْيُوس السينائي (*) ، فإن الدمشقي يستوحي منهم بوجه خاص مواده في بحثه عن المسيح [١] . ومن كل ذلك ينطلق القديس ليتقدم إلينا بمحاولة تأليفية تحمل طابع الأصالة ولو لم تزل محدودة . فبدلاً من أبحاث فُرادية متمايزة ، أو بدلاً من ذلك التعليم النظري – التصوفي الذي اختصت به الأغنسطية ذات العقيدة الصحيحة ، نواجه الآن ما يوشك أن يكون إبانة شاملة للاّهوت ، بمعناه الاصطلاحي في عصرنا .

لقد راق آسين پلاسيوس أن يقرب بين تصميم المؤلفات المدرسية «في التوحيد» لدى المسيحيين وبين تصميم «الاقتصاد» للغزالي [٢] . وليس المقام هنا مناسباً لذكر رأينا في هذه المقارنة . ولكن ، إن نغض النظر عن جميع المسائل المتعلقة بتأثير تاريخي ، يبقَ أن مصنف الدمشقي أجدر من «الخلاصات» بأن يذكرنا ، بعد التعديلات اللازمة ، بالتصميم العام وبنوع التأليف اللذين جاءت الكتب في علم الكلام متقيدة بهما . إنه لا يفوته ، في مبناه الأصيل ، إلا التقسيم الواضح الذي نجده في

---

١ لا يسعنا إلا التأسف على أنه فات ذلك كله النقل الوارد عند الآباء اللاتينيين . وهذه دلالة بارزة على الانفصال الثقافي الذي وقع يومذاك بين الشرق والغرب ، فأدى إلى تلك العواقب الوخيمة التي نعرفها والتي أودت بالوحدة بين المسيحيين .

٢ في كتابه «العلم اللاهوتي المدرسي في أصوله التاريخية» ، في ممتزجات مندونيه ، ج ٢ ، ڤرين ، باريس ، ١٩٣٠ م ، ص ٦٠ .

المقالات الكبرى ، والذي أضحى القاعدة العامة في الإسلام منذ أن وضع أبو الهذيل تكييفه المذهبي . على أن لدينا شيئاً من هذا القبيل في المسيحية اللاتينية منذ القرن التاسع لدى سكوت إريجينوس (*) . والعنوان الذي اعتمده يوحنا الدمشقي يذكّر – هو ذاته – بعض الشيء بما دعاه علماء المسلمين « أصول الدين » . وهو في نظر الكثير منهم ، بمنزلة المرادف المقارب « لعلم الكلام » أو « علم التوحيد »[1] .

هذا وإن استخدام المواد الفلسفية أشد إيضاحاً، لما سبق ذكره . فتصوُّرُ الدمشقي لاهوتياً ، يعبّ عباً من المصادر الفلسفية في الفكر اليوناني القديم ، هو تصور أسطوري بعض الشيء . إذا لا نجد عنده أيضاً تلك الملابسة البعيدة الغور ، بين التجربة أو القيم المسيحية وبين المعالم الفلسفية الموروثة عن اليونان ، كما هو الأمر ، على اختلاف مراتبه ، عند اكليمنضوس الإسكندري ، وأوريجينوس ، وغريغوريوس النازيانزي ، وغريغوريوس النيسي . وهو أمر لم يتيسر للإسكندريين أو القبادوقيين ، إلا لأنهم عادوا إلى أُطُر أفلاطون أو أفلوطين وأخذوا بها . إن ما لديهم من قيم صحيحة تفوق القيم الطبيعية ، يُقْبِل على ما تحمله الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية بين جنباتها من تصوف طبيعي ومشاهدة شعرية في جميع طاقاتها ، وكأنه يتولاه عن غير دراية منهم . وإن هذا القول ليوجز حتى مدلول العلاقات بين الأفلاطونية والمسيحية في ذلك الفوز ذي الوجهين العظيمين الصافيين ، اللذين مثلهما القبادوقيون للشرق ، والقديس أغسطينيوس للغرب . وهو فوز تحقق بمعالم وحاجات فكرية شديدة التباين بين الطرفين ، لا تتيحه ولا تحله ، قائماً بسائق الحكمة وألطافها ، إلا صحةُ التجربة الفائقة للطبيعة بالذات . إن تلك النبرة الأفلاطونية الشديدة – وهي

---

١ هذا هو الأمر في « الإبانة عن أصول الديانة » للأشعري ، وفي « أصول الدين » المنسوب إلى السمرقندي ، وفي كتاب « أصول الدين » لعبد القاهر البغدادي . وفي « معالم أصول الدين » لفخر الدين الرازي .

من وجه ما ، لأنها أقل تحويراً ، لدى غريغوريوس النيسي أبرز منها لدى أغسطينيوس[1] — لم تكن مادة يسع الذهن أن يتناولها مباشرة بصُوَرِه ، لينقلها إلى غير صاحبها . وإذا أُخرِجت من صعيد ازدوج عليه نظريّها بعمليّها ، كالذي تبدو واضحة عليه في « حياة موسى » لغريغوريوس النيسي مثلاً ، إلى الصعيد النظري المحض ، بطلَ كونُها على ما هي عليه ، ولم يسعها أن تبقى على ما كانت عليه إلا بالقدْر الكثير من الاشتباه والالتباس[2] . مع أن هذا النقل من الصعيد المزدوج « نظرياً وعملياً » إلى الصعيد النظري المحض ، هو ما يهدف إليه كل تطور في « العقيدة الدينية » .

لا نجد شيئاً من ذلك كله عند الدمشقي ، وإن شئنا فلنقل : إن هذه الالتباسات ولو طفَتْ على صفحات من شروحه العقَدية ، لا يتناولها قط تكييف مذهبي فيجمدها . إنه يعود إلى النتائج التي خلفها أسلافه العظام فيأخذها بإدراك مدهش لصحة العقيدة . أما المقاطع التي تظل فيها عبارته مذبذبة ، بسبب الظروف التاريخية مثلاً ـ كما هو الأمر في « الأفخارستيا » فأقل ما يقال فيها ، أنها تتسع اتساعاً وافراً لما يتوقع من تباين وتوضيح في المستقبل . وذلك بأنه ، عند القديس يوحنا ، يظهر استخدام الفلسفة ، أداةً بين يدي اللاهوت ، استخداماً يبقى في حدود العقل . فليس الأمر عنده ، مثلما كان في التيار الإسكندري ، أمر أساطير تؤخذ من أفلاطون

---

١ كان غريغوريوس أقرب أيضاً إلى الأفلاطونية . فإن التأثر المباشر بأفلوطين ظاهر لدى القديس باسيليوس ، وأقل ظهوراً لدى القديس غريغوريوس . إن هذا الأخير يعود إلى أفلاطون قبل أن يعود إلى غيره ، فيستمد إلهاماته من عوارف أفلاطون الشعرية الواسعة المدى ، ثم لا يتورع من أن يمزجها بأصول يأخذها من الرواقية وحتى من أرسطو . لكن هذه الأصول المتنوعة تظهر خاصة في التأليف بين « الأساطير » (أعني هنا الصور الإشارية) . فإن التأثير الذي تخلفه ليس تأثيراً قائماً على إدراك فلسفي موضوعي . وسوف نعود ، في صفحات بعد ذلك ، إلى غريغوريوس النيسي .

٢ انظر في ما يلي ، البحث عن « دور الفلسفة » في فكر الآباء .

فتصحح كلما اقتضت الحاجة ، وتقوّم رمزاً تفسيرياً ؛ بل يتدخل المجهود الفلسفي في تعريف الاصطلاحات وتحديد المسائل . وإنا لنتبين اهتماماً بالوضوح ، وسع بعضَهم أن يصفه وضوحاً سابقاً للمدرسية ، كانت مؤلفات مكسيموس المعترف قد مهّدت له ؛ وما من ريب في أن الدمشقي استعاره من هذا الأخير [1] . إلا أن هذا الوضوح قد ظهر ولما يكن الأمر أمر استخدام متواصل للأدوات العقلية على ضوء شعور بيّن بوظيفة علم اللاهوت الإشراقية . إن هذه المادة الفلسفية « المسخرة »، يتقدم القديس يوحنا بها إلينا على نحو « تعريفات » متوالية خاصة ، وبصورة « ممهدات » تفسيرية [2] . وبالطبع أيضاً ، يطلبها من أرسطو وفورفيريوس والآباء اليونانيين أسلافه ، ومن الذهبي الفم ، مثلما يطيب له أن يطلبها من غريغوريوس النازيانزي .

وهكذا كانت تلك المادة عنده قائمة « بممهدات » و « فصول فلسفية » . ولقد أصبحت هذه الصيغة ، من غير العنوان الذي نجدها عليه هنا ، بعد بضعة أجيال ، صيغةَ المقالات كلها في علم الكلام . بيد أن تلك الممهدات لا تهدف ، لدى الدمشقي ، إلى إنشاء فلسفة . إنما الغاية الأولى منها أن تمد بالعناصر التي تم تخريجها في « الأنتولوجيا » والمنطق المادي ، ليعول عليها ، عن كثب أو عن بعد ، في الإبانات اللاهوتية . ومن بين هذه العناصر مثلاً تعريفات « الطبيعة » و « الذات » و « الأقنوم » و « القيام في الذات » ، وكثير غيرها مما هو من قبيلها ، أدى الجهل

---

١ كان مكسيموس (نحو ٥٨٠ – ٦٦٢ م) أحد المصادر الرئيسة التي عاد إليها الدمشقي ، وربما كان مديناً « للمعترف » بمعرفته آثار ديونيزيوس المنحول . فلقد شرح القديس مكسيموس ديونيزيوس المنحول واعتقده تابعاً مباشراً للقديس بولس ، وتبعه الدمشقي في هذا الاعتقاد . وإنا نجد عند مكسيموس وعند يوحنا الدمشقي تأثيراً أفلاطونياً وموارد أرسطية على اختلاف المدى والاتساع .

٢ PG ، ج ٩٤ ، عمود ٥٢٩ – ٦٧٦ .

بها إلى كثير من تلك الخصومات والأضاليل التي نعرفها . فإن علم اللاهوت لا يُلْحِق الفلسفةَ به ، بل يستخدمها . أما المقالات في علم الكلام ، فإنها ، على خلاف ذلك ، قد ألحقَتْ بها ، منذ بدايتها ، فلسفةً بأسرها ، كانت قد حورتها لصالحها قبل ذلك . فهناك فلسفة نقدية تتناول المعرفة والاستدلال لإثبات صحتها ، وعلم طبيعي أصبح ، زمناً ما ، في شكله المصرّح به ، القائم على مبدإ الجزء الذي لا يتجزأ ، الصيغةَ التي اتخذتها بالذات العقيدةُ القرآنية في التنزيه . كما أنه أنشئ ، بعد ذلك ، إخراج كامل يشتمل على المنطق وفلسفة الطبيعة والأنتولوجيا اختص علم الكلام المتطور به نفسه ، وعرض له على أنه الموضوع الذي يعنيه . فهو يسترسل فيه بتحاليل تساق مساق التحاليل في الفلسفة . وإنا ، مع ذلك ، نواجه أمراً لا شك فيه . وهو أن هذه الفلسفة ، على صعيدها الفلسفي نفسه ، تهدف إلى إحلال ما يقوم به علم الكلام من مجهود في الجدل . وذلك بالقدر المحدود الذي يجول فيه علم الكلام . على صعيد عقلي ، وهو صعيد الرد والدفاع . إن الذي يبحث عنه علم الكلام ليس تعريف المعاني ، التي يعول عليها في علم العقائد ، وتسخر لمقاصده ، مثلما هو الأمر عند الدمشقي . وليست الرغبة السائدة ، في علم الكلام ، هي الرغبة في الاحتجاج على المعتزلة أو على الفلاسفة بوجوب تسخير الفلسفة لعلم فوقها . بل هي الرغبة في إثبات وحدة التحام بين المجهود العقلي الذي يبذل في المقدمات وبين الدفاع الجدلي عن العقيدة الموحى بها مثلما ورد شرحها في المسلك « السني » .

فالشبه في استخدام الفلسفة بين الدمشقي وبين ما ظهر بعده من مقالات في علم الكلام ، هو شبه بالمادة ، أكثر مما هو شبه بالمعنى . على أنه يسعنا أن نتبين شبهاً أشد بالمعنى ، من حيث المنهجية دائماً ، بين الكتاب الثاني من « معين المعرفة » أعني « كتاب الهرطقات »[١] ،

١ PG ، ج ٩٤ ، عمود ٦٧٧ — ٧٨٠ .

وبين نزعة فكرية مألوفة لدى المتكلمين . هذا ، على الأقل ، إن لم نتبين هذا الشبه بين الكتاب المذكور وبين مقالات الكلام كلها . فكثير عدد العلماء المسلمين الذين خلفوا لنا مقالات في الفِرَق ، ولا نذكر منها إلا أشهرها ، مثل كتاب « المقالات » للأشعري ، والجزء الأول من « الفِصَل » لابنْ حزم ، و « الملل والنحل » للشهرستاني [١] . والنزعة التي استبانت عند العلماء المسلمين ، منذ الأشعري إلى ابن حزم ، ومن ابن حزم إلى الشهرستاني ، هي كما ذكرنا ، جمع الفئات المفكّرة والفِرَق المختلفة ، حول أصول عقَدية راهنة . فكأنما جاءت تلك المؤلفات في الفِرَق ، مجرد مستندات أولية ، هيّئت لكي يُعاد إليها فتؤخذ ، ويتوسع فيها ، لدى إيراد الحجج والأدلة الجدلية . وبقدْر ما كانت هذي حالها ، فقدت كل فرقة أو فئة مفكّرة سماها في قرائنها التاريخية . ثم يتقدم التكييف المذهبي الذي يتناول العقيدة فيزيد من هذا التشويه .

ويوحنا الدمشقي ، حين يضع تقويماً للهرطقات المهمة ، إنما يتقيّد مخلصاً بجميع التقليد الذي سنّه الآباء . وكان القرن الثاني قد عرف « الرد على الهراطقة » للقديس إيريناوس الذي دحض الأغنسطية المنحرفة عن العقيدة المستقيمة ، وأوضح الأصول التي ترتكز عليها « قاعدة الإيمان » : وأساسها التفسير الصحيح الدقيق للكتاب المقدس . وفي القرن الثالث ظهر « الرد على الهراطقة » للقديس هيبوليت . ثم انتشر في القرن الرابع « البَنَارْيُوْن » وهو كتاب وضعه القديس أبيفانوس (*) ، الذي كان قليل التفهم لمذهب أوريجينوس ، فقابله بعنف شديد . ومما يؤسف له أنه أسهم فيما وقع ، بين أوريجينوس ذاته وأتباعه المتعسفين ، من لَبْس واختلاط . أما الدمشقي فإنه ، رغم تأثره الشديد بديونيزيوس المنحول

---

١ انظر ما ورد عن ذلك في الفصل السابق (جزء ١ ، ص ٢٦٥ تا) . ولقد رأينا أن بحثنا في الفرق ما يزال وارداً في سياق « التمهيد » للباقلاني .

وبالقپادوقيين ، قد استمد مواده من ابيفانوس ، فكان يأخذ عنه بالنص الملخص لأقدم الهرطقات (٨٠ على ١٠٣ هرطقة محصاة) [١] . أما أحدث الهرطقات ، فإنه يعود فيها إلى تيودوريطس ، وتيموتاوس القسطنطيني ، وليونطوس البيزنطي وسوفرونيوس [٢] . ولم يأتِ برأي أصيل حقاً إلا في ما يتعلق بالإسلام وبمحطِّمي الإيقونات وبفرقة « الأبوسْخيت » التصوفية القريبة من « المِسَّاليين » [٣] (*) . هذا ولا شك أن المهم أولاً عند الدمشقي هو تصوير الجانب العقَدي وليس الاعتناء باستحضار واقع تاريخي كامل دقيق . بيد أن هذا الجانب الأخير لم يفته فواتاً كاملاً . وربما جاءت عنده الهرطقة بسماها بأيسر مما اتفق ذلك للفِرَق وللفئات المكفَّرة الوارد ذكرها عند ابن حزم والشهرستاني .

---

١ والقديس ابيفانوس ذاته ينقل نقلا واسعاً عن القديس يوستينوس والقديس ايريناوس والقديس هيبوليت رواية الهرطقات في القرون الثلاثة الأولى الميلادية ، وهي أصح ما ورد ملخصه في كتابه البناريون (PG ، ح ٤١) .

٢ إن هذا الإحصاء وحده يكفي للدلالة على سعة اطلاع الدمشقي . أما ثيودوريطس (القرن الخامس، « الموجز في تاريخ الهرطقات ») فكان تفكيره مشبعاً بمأثورات انطاكية ، واضطر، في خلقدونية ، أن يتبرأ من اتهامه بالنسطورية . أما تيموتاوس (أوائل القرن السابع ، ترك كتيباً في رجوع الهراطقة) فهو رجل النقل المسيحي . وأما ليونطوس البيزنطي (القرن السادس ، PG ، ح ٨٦) فكان خصم اليعاقبة الألد ، ولقد ارتد عن النسطورية ورد عليها بعد ذلك ، فاتهم تيودوروس المبسوسيّ بالمسؤولية عن ظهور الأضاليل النسطورية، وكان من الشدة في إخلاصه لأوريجينوس بحيث ظن زمناً أنه « أوروريجي » . أما القديس سوفرونيوس أخيراً (PG ، ج ٨٧) الذي التقينا به من قبل ، فكان بطريرك القدس في سنة ٦٣٥م (انظر ما سبق) . وهو الذي سبق إلى إفضاح الهراطقة القائلين بالمشيئة الواحدة في المسيح كما رأينا ، وأسهم في توضيح القضايا المتعلقة بالمسيح حسب ورودها في السمعيات ، ورد عنها هجيات الخصوم . ولقد اشتهر في هذا العمل أيضاً القديس مكسيموس المعترف الذي لم يقل الدمشقي أخذاً منه والذي جاءت قوته الدلالية أوضح أيضاً في معالمها وحدودها .

٣ جوجي ، DTC ، المقال المذكور ، عمود ٦٩٧ . وإن ذلك كله وارد في صفحات الكتاب الأخير (PG ، ح ٩٤ ، عمود ٧٦٤–٧٧٧) ولقد فاق البيان الجدلي عن الإسلام غيره بكثير في العرض والاستقصاء (عمود ٧٦٤ – ٧٧٣) .

والصحيح أنه لم يرد قط في المسيحية مثال آخر لمؤلَّف جاء بمنزلة كتاب مدرسي في علم اللاهوت ، ممهد له بتقويم دقيق للفرَق الخارجة عن الإيمان المستقيم . فلقد طاب للعلماء بعد ذلك ، أن يحصروا بحث الانشقاقات في المنهجيات التاريخية . فلم تظهر هذه الانشقاقات في المؤلفات النظرية إلا بذكر المذاهب مع افتراض القرائن التـاريخية معلومة . وما أسرع ما بدا هذا الافتراض افتراضاً ! وكذلك كان الأمر في الإسلام ، فلم يكن بُدّ من انتظار العهد المعاصر وتأثيرات العلم الغربي للعثور على اهتمام ما بمدى التأثير التاريخي الذي خلفته المدارس والنزعات المختلفة في الماضي . ونجد ذلك في مؤلفات أحمد أمين مثلاً . لكنه حدث عند ذلك ما كان يؤذن به غياب الإمامة الدينية : وهو أن المفهومات التي يميّز في ضوئها ، بين السنّة والخروج عنها ، قد انطمست قليلاً .

إن الفصول الفلسفية و « كتاب المرطقات » لم يكونا إلا « مقدمة » . أما موضوع المؤلَّف في حد ذاته فهو « الإبانة عن الإيمان المستقيم »[1] . ولقد جاء تقسيمه إلى أربعة كتب بعد ذلك بكثير ، إذ كان المؤلف قد اقتصر ، فيما قسمه ، على مئة فصل ، متقيداً في ذلك على نحو التقريب بالقواعد الواردة في صيغة العقيدة التي وقع عليها الإجماع في مجمعَيْ نيقيا والقسطنطينية . وعلى هذا بات التصميم في واقعه يتناول : الله في ذاته أو واحداً في ثلاثة ؛ الخلق ، الذي أثقلت الخوضَ فيه فلسفةُ العصر في الطبيعة والعالم[2] ؛ النظر في المسيح . ثم يلي ذلك طائفة من الأسئلة لم تجمع ، في ما يبدو ، إلا لمجاراة المناظرات في ذلك العصر . فيتضح من ذلك أنه شتّان ما بين هذا التكييف المذهبي والدقّة الـتي نلمسها في « الخلاصات » المصنّفة في العهد المدرسي . وكذلك يجدر بنا

---

١ PG ، المرجع ذاته ، عمود ٧٨٩ — ١٢٢٨ .

٢ يقوم ذلك كله على علم يتعلق بالإنسان مستلهم من نميزيوس الافسي ومكسيموس المعترف . انظر المصدر ذاته ، عمود ٩١٧ — ٩٦١ والمراجع العديدة الواردة فيه .

أن نلاحظ أنه تكييف يتجاوب تجاوباً كافياً مع درجة التكييف المذهبي التي عرفتْها في الإسـ م ، قروناً بعد ذلك ، الكتبُ الموضوعة في علم الكلام على «طريقة المتأخرين» . هذا ونعود إلى القول : إنا نمسك عن مسألة المصادر الممكنة . ولا نظن بحـال أن من شأن تجاوب عام جـداً في التصميمات ، أن يؤدي فرضاً إلى القول بالتأثير المباشر . علاوة على أن النواحي المشتركة الوحيدة إنمـا ترد على نحو ما يلي : ١) الله في ذاته وصفاته ، ٢) الله وأفعاله . ٣) تدبير الأمور التي تكفل النجاة (النظر في المسيح هنا والنظر في النبوة هناك) . وإن هذه المعالم المخططة على النحو الذي نراه لَطبيعية في العلوم التوحيدية إذا انتهت إلى مستوى معين من التطور . فالأمر الذي لا شك فيه عندئذ هو أنه تصعب الدلالة على تأثير مباشر للدمشقي على نظرة أبي الهُذَيْل إلى المسائل . كما أن من العبث ، بالرغم مما يقوله آسين ، أن نرى في تصميم « الاقتصاد » الأصلَ الأول لتصميم ما جاء من « الخـ صات » بعد ذلك .

على أن خلافاً ملموساً يظهر حتى في داخل الفصول الرئيسة . فإن الإبانة المسيحية تميل إلى أن تتخذ تصميماً عضوياً تبرز فيه وظيفة علم اللاهوت الإشراقية . أما البيان الإسلامي – ونلمس ذلك حتى في مؤلفات الجرجاني والتفتازاني الكبرى – فإنه ينفتح إلى طائفة من الأسئلة المكدسة التي نشأت من ظروف المناقشات ، وكان الباعث عليها إذن وظيفة الرد والدفاع التي عهدناها في علم الكلام . إنها « العقائد » القديمة التي جمدت أحياناً ، على الصيغة التي وردت بها ، هذه المسائلُ المتوالية أو تلك . ولكنها صيغ عقَدية جاءت هي ذاتها من وحي الضروريات الجدلية . فإنا نلمس ، لأول نظرة إلى مقالـة في علم الكلام ، شعوراً بشيئين : إرتباط محكم بين الأُطُر العامة العظمى ، وداخل هذه الأُطُر تجاور بين المسائل المعالجة التي تكاد تكون الصلة بينها ضعيفة . فينبغي عند ذلـك ألا يردّ تنظيم الفصول في دقائقها إلى الارتباط الذهني المحكم ، بل الأحرى

رده إلى تاريخ الخصومات العقَدية الأولى أو إلى تاريخ « الفرِق » الأولى . وبهذا التاريخ التصق التصاقاً عضوياً تقليدٌ بأسره يرتد إليه ارتداداً أميناً فينقل من مؤلف إلى آخر .

وربما وجب اللجوء إلى أسباب من هذا القبيل ، إليها يرد فوات التنظيم المحكم الذي تنكشف عنه بعض المقاطع في « الإيمان المستقيم » ، وإليها يرد ، في الجزء الرابع خاصة ، ما بين المسائل من تفاوت . ولا شك أن المؤلف متأثر تأثراً ظاهراً بالخصومات العقَدية التي نشبت في ذلك العصر . إلا أن الفكر ، عند الدمشقي ، ما انفك مركزاً في تجواله على النفاذ إلى الغيب الذي أتى الوحي بـه ، حتى ولو كان مبعث البحث ، في ناحية أو أخرى ، « هرطقة » ناشئة . فينسلك ، بذلك ، في خطة التقليد الذي سنه القبادوقيون أسلافه ، ويؤذن ، في الآن نفسه ، بالتأليفات المقبلة التي جاءت أبعد غوراً .

لقد اقترح بِلُّوار أن يُختَم عهد الآباء في الشرق ، قبل القديس يوحنا الدمشقي ، وفي الغرب قبل بطرس اللُومْبارْدِي (*) . والواقع هو أنهم استطاعوا بحق ، في عهد متأخر ، أن يقسموا « الإيمان المستقيم » في طبعاته الغربية ، تقسيمات « كتاب الأحكام » ذاتها . فالتجاوب هنـا ظاهر ، وظاهر أيضاً ميل القديس توما إلى سلفه اليوناني في القـرن الثامن . إنه لمسلك الآباء اليونانيين حقاً ذلك الذي سلكه القديس توما باتّباعه ليوحنا الدمشقي . لكنه كان أسعد حظاً من الدمشقي بما وسعه أن يزيده من المواد التي استلهمها من الآباء اللاتينيين . وإنه لفراغ حقاً، تعذّر تداركه ، ذلك الذي أحدثته الشقة بـين الشرق والغرب المسيحيَيْن التي أصبحت واضحة منذ القرن الثامن . فلم يستطع الدمشقي أن يستخدم شيئاً مما أتى به القديس أغسطينوس مع العلم بأنه وضع مؤلفاته بعد أربعة قرون من وفاة هذا الإمام العظيم .

وهكذا قـام علاّمة دمشق بمجهود لا يجحد لتنظيم العلم اللاهوتي ،

بل ولتجهيزه أيضاً ، كما رأينا ، بأدوات فلسفية دقيقة . لكن الواقع أن هذا العلم لديه كان يفوته المبدأ البِنْيَوِي حتى يصبح علماً مستقلاً . والأولى أن يقال : إنه قد جاء إلى مكان البناء بالمواد الأولية التي أدخلت بعد ذلك في البنيان من أن يقال فيه : إنه يبدو هو المباشر بالعمل . وهو بأن يؤذن بالوجه الذي عليه ينظر إلى المسائل العامة الظاهرة ، أحرى منه بأن يكون قد اكتشف مبدأ التنظيم بالذات . ثم إن الأدوات الفلسفية التي يستخدمها ما تزال دون المطلوب ، ولا سيما لأنها لم تنضم إلى الكل انضماماً عضوياً . لكنه يجتهد ، مع ذلك ، لاكتسابها ، فيجعل تراث الآباء قابلاً للتداول . وأثره ما يبرح صلة بين عهد الآباء وعهد المدرسية : فهو أقرب إلى الأول بالوجه الذي عليه يكتسب العلم ، وهو يؤذن ، مع ذلك ، بالثاني للوجه الذي يعتمده في شروحه ، وفي استخدام المواد المكتسبة على النحو الذي وصفنا .

ولا ريب أن هذا ، إن لم يكن التعليل الأصح لما قد يكون له على علم الكلام من تأثير مباشر لا بُدّ من إثباته بالدليل ، فهو يعلل على الأقل أوجهاً من الموافقات التي قد تقع بين الطرفين . إن التنظيم الذي أحدثه علامة دمشق يؤذن بتنظيمات « المدرسية » . إلا أن الدرجة التي أدركها بذلك في التكييف المذهبي تناسب ، بعد تغيير ما وجب تغييره ، الدرجة النهائية التي بلغها علم الكلام في تكييفاته المذهبية . وإذا تأتى للطرفين أن يتلاقيا ، فإنما يقع التلاقي ، فيما نظن ، بالوجه الذي منه ينظر إلى المسائل ، وهو أمر يمتاز به الدمشقي ، لا بالضوء الذي ينظر فيه إلى المسائل . ذلك بأن « الإيمان المستقيم » في هذه الناحية الأخيرة يعود إلى الومضات الحية التي أودعها الآباء اليونانيون علمهم التصوفي في اللاهوتيات . أما علم الكلام فما زال يهدف قبل كل شيء إلى استكمال رده الدفاعي عن العقائد .

وها نحن أولاء نتبيّن الآن أمرنا : لقد سلك كل من علم الكلام

وعلم اللاهوت مسلكه ، ولن تفهم الحاجات التي يلبيانها فهما صحيحاً ما لم تردّ إلى صميم المناخين ، الإسلامي والمسيحي ، اللذين بعثا على إيجادها . وبذلك تبدو أشد ظهوراً نقاطُ التلاقي التي أعدّتها الظروف التاريخية والجغرافية عبر الأجيال . على أن هذه الظروف ذاتها قد زاد في تنشيطها قيام الدينين على أساس التوحيد ، والعناصرُ اليهودية والمسيحية التي ضمها الإسلام إليه في أوائل حياته . وهي أصول ربما جاءت بين الطرفين أقل إتاحة للتأثير الحقيقي منها للاستعارة والتكامل في الأدوات الصناعية .

- ٢ -

بعض المسائل المشتركة

إن النتيجة التي انتهينا إليها في بحثنا السابق تبدو أشد لزوماً ، فيما نظن ، إذا ما لاحظنا ما يلي : وهو أنه لم يكن بدّ لعلم الكلام من ناحية وللفكر المسيحي في عهد الآباء من ناحية ثانية ، في نشأتهما وتطورهما ، من أن يواجها ، في الجو الإسلامي ، كما في الجو المسيحي ، عدداً من المسائل المشتركة حُلت بمقياس واحد هنا وهناك . قلنا : « بمقياس واحد » . على أنا نأخذ الاصطلاح هنا بمعناه الدقيق ، فنشير إلى أن الحلول تتجاوب فيما كان بينها من اختلافات جوهرية ؛ ولكنها ، فيما كان بينها من وجوه التشابه ، ليست أقل تجاوباً . وكذلك يكون الأمر خاصة ، فيما نرى ، في استخدام ما جاء الوحي به ، وفي المنزلة التي تتخذهـا الثقافة الهلنستية ، وفي التباين أو التقارب بين الفلسفة والعقيدة . ولن نكتفي هذه المرة بالإحالة على فكر الآباء المعاصر لعلم الكلام في أوائله . إنا نوجه سؤالنا إلى الماضي ولا نخاف من أن نلفت الانتباه إلى أبعـد النزعات توغلاً في النظر ، أعني إلى مدرسة الإسكندرية والقپادوقيين .

١ ـــ مسألتان تمهيديتان

١) مسألة الاصطلاح . ـــ إنا نوضح أولاً سؤالاً بسيطاً يتعلق بالاصطلاحات . عندما نذكر «علم اللاهوت» في هذه الصفحات ، إنما نتخذه ، لا محالة ، بالمعنى المتواطأ عليه منذ القرن الثالث عشر ، أعني علم اللاهوتيات التي تدرك على مستوى ما فوق الطبيعة . أو أعني بشرح موجز : توضيح مسلّمات الوحي بعقل أشرق الإيمان فيه . فإن الاصطلاح «ثِيُولُوجِيّا» ، بعد أن كان قد احتفظ مدة بمعناه الوثني ، لم يلبث أن تبرأ منه ، لدى الآباء اليونانيين . ولا شك أن الأمر قد تمّ عندهم بأسرع مما اتفق له أن يتم لدى الآباء اللاتينيين . ولقد مهد لذلك اكليمنضوس ، ولا سيما أوريجينوس الذي اتخذ «علم اللاهوت» بمعنى «مشاهدة العالم الإلهي» . ثم أطلقه أويزيبيوس القيصري (*) بلا تردد على «علم الله الحق» ، لا بمعنى أنه علم بالذات له منهجية منظمة ، بل بقي الاصطلاح مقارباً للمعنى الذي ينطوي عليه في أصوله اللغوية . فدل على «علم الكلام في الله» باعتبار الله في ذاته ، واحداً في ثلاثة . وهذه الزاوية هي التي من خلالها نتبيّن ، عند الآباء اليونانيين ، ولا سيما القبادوقيين ، في مقابل «علم اللاهوت» ، «علمَ التدبير» ، أعني كل ما يتعلق بما دبّره تعالى لكفالة النجاة التي أرادها للإنسان ، أي «العلم بالمسيح» . وهكذا أصبح «علم اللاهوت» لدى هؤلاء جميعهم ، بمعنى ينطوي على تباين أشد أيضاً ، المنفذَ الذي منه تدرك معرفة الله في ذاته . وبقي هذا المعنى غالباً عليه ، ولا سيما في آثار ديونيزيوس المنحول . فشاعت الاصطلاحات : «العلم التصوفي باللاهوت» ، و «العلم التأويلي باللاهوت» ، و «العلم السلبي باللاهوت» الخ ... وليس الأمر هنا ، كما يقول الأب كونغار ، وما

كان أحسن قوله ، أمر أجزاء مختلفة ، في ما ندعوه « علم اللاهوت » . ولكنه أمر وجوه مختلفة منها ينظر إلى الغيب في الإقبال عليه [1] . فلا يبدو « العلم السلبي باللاهوت » موقفاً منهجياً فحسب ، بل موقفاً عقَدياً يرتبط بتأليف الأريوباجيّ كله ، أعني ذلك الدخول في « الظلمة الإلهية » التي دلنا غريغوريوس النيسي على الطريق إليها . وفي الزهديات أخيراً ، يصبح « علم اللاهوت » من إفاغْروس البونتيقي إلى ديادوقوس الفوتيقي (*) ، ثم إلى مكسيموس « المعترف » ، كما كان قد أصبح عند أوريجينوس ، معرفةً ذوقية تتبوأ من حياة النفس ذروتها [2] .

---

١ انظر المقال « علم اللاهوت » ، في DTC ، عمود ٣٤٤ .

٢ المرجع المذكور . – يقول ديادوقس مثلا : « إن ألطاف الله كلها لنعم الألطاف ، وهي تمدنا بالخير كله . لكن لطفاً من بينها لا يحمس قلبنا ولا يحركه على حب جودته تعالى بالمقدار الذي يكفله لنا علم اللاهوت » ؛ وهلم جراً . انظر « مئة فصل في الكمال الروحي »، ترجمة الأب ده پلاس ، مجموعة « المنابع المسيحية » ، عدد ٥ ، ص ١٢٦ . لكن الاصطلاح « علم اللاهوت » لا يتلاقى ، مع ذلك ، بمفهوم « الحكمة التصوفية » القائمة على ضوء ونوع إدراك هما فائقا الطبيعة ، المتميزة عن « الحكمة اللاهوتية » بالمعنى التومسيّ . فإن ضوء هذه الحكمة هو العقل وقد أشع فيه الإيمان الفائق الطبيعة ، فكان نوع إدراكها عقلياً . وإنما يحدد ديادوقس هذا العلم اللاهوتي بالمعرفة التي هي عقلية ولو كانت مشبعة باللذة العاطفية ، والتي يتخللها النقل الاسكندري كله . فيقول : لقد يضيق فكرنا ذرعاً بالصلاة لأنه من الطاقة على الصلاة في منتهى الضيق والانكماش . لكنه يستسلم بفرح وابتهاج إلى علم اللاهوت لما في النظر في الله من حرية واتساع آفاق (المرجع ذاته ، ص ١٢٦ – ١٢٧) . هذا على أنه لا يفوت المؤلف أن يحث على ممارسة الصلاة حثاً شديداً . انظر أيضاً حاشية الصفحة ٧٨ . يقول الأب ده پلاس شارحاً : « يستحيل أن يتحقق علم اللاهوت ما لم يدرك مقام المعرفة الأعلى وهو الإشراق » . وربما واجهنا هنا أثر بقي ، بل كيف تكييفاً مذهبياً ، من المعرفة الاسكندرية . ولنا أن نتساءل : ما إذا كنا لا نجد إيذاناً بعيداً ببعض النظريات التي تعود إلى غريغوريوس بلماس وتمييزه بين الذات الحقيقية والقوى الإلهية (انظر ڤلاديمير لوسكي، « محاولة بحث في علم الكنيسة الشرقية اللاهوتي التصوفي »، ص٦٨ تا) على أن تكون هذه النظريات عند ديادوقوس بصورة أصح منها عند القبادوقيين والدمشقي . بل ربما كان الوجه الأصح أن نأخذ الاصطلاح اليوناني « قوة » لدى ديادوقوس بمعنى « عمل الروح القدس وألطافه » ، كما يقترح الأب=

أما علم الكلام أو علم التوحيد (الذي نترجمه ترجمة تقريبية «بعلم اللاهوت») فلم يرد قط في الإسلام بهذا المعنى الذوقي التصوفي[1]. ونعلم أن ما نحدده بالعلم الموطّئ للكلام، قد عُرف غالباً بالفقه، أي أنه كان يعني «الاجتهاد الفكري». وإنما اصطُلح نهائياً على تسميته «بعلم الكلام» عندما انحصر الفقه في الدلالة على الأحكام والحقوق الشرعية. ولقد تم ذلك منذ عهد المعتزلة. فهل يجب هنا أيضاً، أن نتبين تأثيراً لاصطلاح «علم اللاهوت» في المسيحية، مأخوذاً في أصوله اللغوية، وأن نقيم معادلة بين اللفظة اليونانية «لوغوس» واللفظة العربية «كلام» بمعنى القول أو الخطاب[2]؟ إن الأمر جائز، مع أنا لا نجد شيئاً أقل من ذلك يقيناً. لكنا على كل حال، نرى أن علم الكلام يستخدم، بمعناه الأقرب إلى الاصطلاح، مرادفاً «لعلم التوحيد» وذلك منذ القرن الثالث الهجري. وفي هذه الظاهرة دلالة لا محالة على شيء ما. أما الفكر المسيحي، فإنه على خلاف ذلك، اضطر إلى أن ينتظر القرنين الثاني عشر والثالث عشر اللاتينيين، حتى يحدد علمه اللاهوتي بما اصطلح عليه في أيامنا.

٢) مسألة الاختلاف في التقاسيم. — إن الفكر الديني المسيحي أقبل في بدايته، منذ أجياله الأولى، على مسلّماته المنزلة، فبذل مجهوداً

= ده پلاس أخذاً عن «دور» (المرجع المذكور، ص ٧٩، حاشية ٢). والأولى في الأمر هو أن يرد تكييف پلاماس المذهبي رداً أشد مباشرة إلى مكاريوس المنحول.

١ ربما كانت «المعرفة الصوفية» هي التعريب الأدق للاصطلاح «علم اللاهوت» في اللغة اليونانية عند إڤاغروس وديادوقوس.

٢ هذا هو مذهب ماكدونالد في EI مقال «كلام»، حيث يستشهد بالتفتازاني. فيبدو من ذلك أن لفظة «كلام» عني بها أولا «الخطاب في ...»؛ ثم أصبحت تعني بعد ذلك، عن طريق التخصيص، «الكلام» في الأمور الإلهية على وجه الاطلاق.

ليوضحها من ناحية وليدافع عنها من ناحية أخرى [1] . فها هو ذا بعد ثمانية قرون ، أعني في أوائل التاريخ الهجري ، يحفل بماضيه كله ، ويشرق بآثاره التي لم يَعْدِلها أثر . إنها لتتدفق بالحياة ، وما يزال علماء المسيحية يعبون منها ، بل لن يكفّوا عن هذا التَعْبّاب . ولكن هذا الفكر مع ذلك ، ما يزال يسعى وراء مبادئه حتّى يكوّن منهجية مستقلة بذاتها . ولقد وجب انتظار أجيال بعد ذلك ، يبدو لنا بعضها على تخلف ثقافي لا ريب فيه . كما أنه وجب انتظار ما جاء به الفكر الغربي ذو اللغة اللاتينية المتنبه إلى التباينات ، وانتظار الكثير الذي جاء من نواح غريبة ، حتّى حظينا بذلك « العلم اللاهوتي » الكامل البنيان الذي به نفكر عندما نذكر هذا الاصطلاح . وهو هذا « العلم اللاهوتي » الذي نتخذه بدافع الغريزة المحضة ، مناراً منه ننظر إلى علم الكلام .

أفيجب القول : إن علم الكلام تباطأ بنيانه ، هو أيضاً ، حتّى اكتمل؟ ثلاثة قرون أو أربعة قرون على الأكثر (وما قدر هذه الفترة بالنسبة إلى القرون الثلاثة عشر التي اقتضتها المسيحية ؟) وها هو ذا بمدارسه ومقالاته التعليمية وأساليبه والوجه الذي منه ينظر إلى المسائل . إنه أصبح « علم الكلام » حقاً كما سماه العلماء في الإسلام ، ولكنه كان وشيكاً أن يصنف ويجمّد في كتب مدرسية يستعيد بعضها ما ورد في بعضها الآخر على مدى الأجيال .

---

[1] كان هذا عمل الآباء الرسوليين في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني ، والآباء الجدليين في أواخر القرن الثاني ، بله الحركة الاسكندرية العظيمة في القرن الثالث . فلقد ابتدأ هـذا المجهود في التوضيح وفي الرد قبل المجمع المسكوني الأول في « نيقيه » (٣٢٥ م) . وهذه هي إحدى النواحي التي ينبغي لمحمد أبو زهرة أن ينطلق منها راجعاً إلى ما كتب في الموضوع ليزيده مادة ويعيد النظر فيه على ضوء التاريخ . فعنوان هذا الكتاب هو « الاعتقادات المسيحية في مراحلها» ويكتفي فيه مؤلفه بأن يجعل عهد المسيحية « التاريخي » مبتدئاً منذ المجمع المسكوني الأول .

ولكن تحليلنا للأساليب التي تقيد بها الدمشقي في كتابه الكبير ، يدلنا، مع ذلك ، على ما يلي : إن علم الكلام هذا الذي اكتمل بنيانه في قرنين أو ثلاثة ، هو في درجته التنظيمية متوافق مع الدرجة التنظيمية التي يسع فكراً مذهبياً ما أن يخرجها بتلقيه ما نقل مباشرة عن الآباء . لم يكن موافقاً مع التأليف العلمي الأبعد غوراً الذي انتهى إليه الفكر الغربي في القرون الوسطى . فهل يعود الأمر إلى مجرد اختلاف في التقاسيم هنا وهناك ، فيرد هذا الاختلاف ، كما قد تغرينا أوهامنا ، إلى تأثيرات تاريخية ، بمعنى أن علم الكلام وفّر عليه بحث أجيالٍ بأخذه الصناعات الفنية التي كان الفكر المسيحي قد اكتسبها ؟ أم يعودُ الأمر إلى أعمق من ذلك ، فيكون أمر خواص باطنية ذاتية ، بمعنى أن علم الكلام وعلم اللاهوت قام كل منهما ببنيان يختلف في تقاسيمه عن بنيان الآخر ؟ أفلا يعني ذلك أنه لا يجوز بحال أن يقارن بين الطرفين بالتواطؤ ، بالرغم مما بينهما من وجوه القياس ، لأنهما ، في الواقع ، يختلفان بضوئيهما وبمعلوميهما (البِنْيويّيَيْن على الأقل) وحتى بأساليبهما ؟

ب ــ استخدام المسلّمات المنزلة (*)

وها هي ذي على الأقل مسألة اشتركا فيها . وهي أن المسيحية والإسلام يطلعان علينا وإن كلاً منهما لَدِين توحيد قد دُوّن وحيه المنزل في كتاب . فما عسى أن تكون المنزلة التي يتبوأها تأويل النصوص الدينية في نشأة علم الكلام وفي تطور الفكر لدى الآباء ؟

لقد يوزّع ما جاء به آباء الكنيسة الشرقية من هذا القبيل إلى أبواب أربعة : المقالات الجدلية والردود على الخصوم ، ــ تفسير الأناجيل

والمواعظ والمراثي ، — الخطبة «اللاهوتية» (عن الله في ذاته) أو التعليمية ، ويرد بعضها في صورة بيان شامل [1] ، مثل «الخطاب التعليمي» لغريغوريوس النيسي ، — وأخيراً شروح الكتب المقدسة . وليس لدينا ، إذا استثنينا الدمشقي ، «خلاصة» لاهوتية . وإن هذه الأبواب الأربعة تعود لتظهر على كل حال عند الآباء اللاتينيين الذين قد يطيب لهم أن يحوّلوا «الخطب» إلى مقالات طويلة في موضوعات فُرادية ، فضلاً على أنهم يُحدثون ، في وجوه النظر إلى المسائل ، تغييرات مهمة .

أما الشروحات في الكتاب المقدس فلقد بلغتنا بكثرة خاصة . مع أن الرجوع إلى الكتب المقدسة واستخدام المسلّمات المنزلة يظهران أيضاً في ما بلغنا من الأبواب الثلاثة الأخرى ، وهو مشبع كله بالتأمل الدائم في النصوص . إن «رسائل» القديس اكليمنضوس الروماني والقديس أغناطيوس الانطاكي (*) تنم ، منذ القرن الأول ، عن معرفة صميمة للكتب المقدسة . وهي معرفة لا تقوم على اهتمام مباشر بالتفسير عن طريق التحليل للنصوص ، بل على تعليم عقَدي ذي إشراق . ثم يعود هذا الاهتمام بمسلّمات الوحي المدوّنة إلى الظهور عبر الأجيال ، في الدفاعيات كلها ، وفي الخطب ، وفي كتب التعليم الديني ، على حين أخذت تتكاثر الشروح التي تخصص لتفسير الكتب المقدسة . ونتبين الأمر ذاته في الغرب اللاتيني حتى في القرون الوسطى . فلا ريب أنه يسعنا ، من هذه الناحية ، أن نستعيد ذكرى ما كانت عليه الأبحاث الأولى في الإسلام حول تفسير القرآن . والواقع أننا نجد في البداية موقفاً يجوز أن نسميه نفسانياً ، كان متماثلاً في المسيحية والإسلام : وهو شدة التمسك بنصوص الوحي على إجلال ومهابة . ولكن التفسير الإسلامي كان من شأنه أن يصطبغ أولاً بطابع الابتداع ، في حين أن علم الكلام الناشىء لم يهتم

[1] وليس هذا البيان بياناً شاملا حقاً . انظر لويس مريدييه، ص٩، في المقدمة لطبعة «الخطاب في التعليم الديني» وترجمته ، مجموعة همر ولوجيه ، طبعة بيكار ، باريس ، ١٩٠٨ م .

بتغذية ما جاء به التفسير مثلما اهتم بالرد عن مضمون الكتاب في وجه المفكرين . أما الكتّاب المسيحيون الأول فإنهم انطلقوا إلى العمق المتزايد في مسلّمات الكتاب المقدس ، وإلى استخدامه المباشر ، من زاوية لاهوتية ، لتلقين المؤمنين حقائق الإيمان .

هذا وإن التكييف المذهبي ، الذي سرعان ما تناول العلوم الدينية في الإسلام بالنسبة إلى المسيحية ، أدى ، منذ القرون الأولى ، إلى تباين واضح بين التفسير والكلام ، تمّ بأسرع مما تم به التباينُ بين التفسير وعلم اللاهوت في المسيحية . وهو أمر يلمس خاصة في التعليم . أفيُعترض علينا بأنه ، منذ عهد المعتزلة ، كانت الاصطدامات كثيراً ما تقع بين التفسير والكلام ، وبأن الكلام يستخدم التفسير استخداماً واسعاً ويؤثّر فيه ؟ لكنها الدعاوى العقَدية المطلوب إثباتها ، هي التي توجه التفسير القرآني . فإذا ما فسّر النص القرآني وشرح ، أضحى على الفور هو الدليل الحاسم والبرهان القاطع . أما في المسيحية فالآثار التفسيرية هي التي يجب أن نقبل عليها حتى نطلع على أفكار الآباء في صميمه . ولئن تمسكوا بالكتاب ذاك التمسك فإنما أرادوا أن يستمدوا منه ، في ضوء الإيمان ، المعرفةَ الذوقية للغيبيات .

على أنه تقابلنا مشكلات لم تَخلُ من الأصداء المشتركة . فهاهم أولاء ، من ناحية أولى ، المفسرون الكبار وبعدهم — أو معهم — كل أهل الكلام ، وحتى جميع الفلاسفة ، الذين يستخدمون نصوص الوحي المدوّنة ، يشدّدون القول بالتزام القواعد المرْعية في إثبات المعنى الظاهر ، واللجوء إلى قواعد الصرف والنحو ومسائل اللغة وفنون البلاغة والشعر العربي القديم بغزير مادته . فهذا كله هو الذي ينبغي أن يبذل لتبيْيان أسباب النزول التي نزل فيها من القرآن آية أو أخرى [1] . أليس في

---

١ انظر الجزء الأول ، فصل أول ، ص٤٦–٤٩ . إن أشعرياً متأخراً مثل الجرجاني لم يزل ملحاً على هذا الأمر أيضاً في تحليله النقدي « للأدلة النقلية » . انظر « المواقف » ، ح ٢ ، ص٥٢ تا .

ذلك كله عودة إلى تلك القواعد التفسيرية التي كثيراً ما يُنبِّه إليهابإلحاح في أساليب التفسر بالظاهر المتعارف عليه في أنطاكية ؟ [١]

أيقال : إن أنطاكية تمثّل مدرسة في التأويل ، في حين كانت تلك القواعد ، المتعلقة بالمعنى الظاهر ، أصولاً يتقيد بها كل مؤلف مسلم ، ما عدا فِرَق الغلاة ؟ بيد أن انطاكية إن قاومت تعميم المذهب الإشاري في التفسير بحد ذاته ، وتطبيقاته بنوع أخص ، فإن ذلك لا يعني بحال أن الإسكندرية امتنعت من القول بالمعنى الظاهر [٢] . وكذلك القول في المؤلفين المسلمين . فإن كانوا جميعاً متفقين على تلك المبادئ ، بقي أن بعضهم يأخذون بطريقة التأويل أخذاً واسعاً ، فيلجؤون عند الحاجة إلى التفسير الباطني [٣] ، في حين أن بعضهم الآخر لم يرضوا إلا بالمعنى الظاهر . إنها التأويلات الأسطورية يتخللها تأثيرات تلمودية هي التي قامت في وجهها ، كما رأينا ، التفسيرات الأولى « التاريخية » . وإنها ، بنوع أخص أيضاً ، تشبيهات ومجازاتهم المعتزلة و« المتأخرين » والفلاسفة،

١ إن أصول التفسير الرئيسة عند ثيودوروس المبسوستي مثلا ، هي الأبحاث النحوية واللغوية (أهمية القواعد العبرية) والأبحاث التاريخية . وإن لم يسفر تطبيق هذه الأصول عن نتائج صحيحة دائماً فذلك عائد : ١) إلى مواد العصر العلمية لا إلى الأصول ذاتها . ٢) إلى قصر النظر والذاتية . لقد افرط ثيودوروس المبسوستي خاصة في التقيد بها في تطبيق تلك الأصول ، كما فعل مثلا في تحديده للمعنيين النموذجي والنبوي .

٢ لم يكن اوريجينوس أقل تحمساً من ثيودوروس المبسوستي في اللجوء إلى علم اللغة والدلالات اللفظية . بل ينبغي أن نضيف : أن أدواته العلمية كانت من هذه الناحية أدق من أدوات ثيودوروس . فالذي يميز هنا الاسكندرية عن انطاكية ليس الفرق في الاهتمام بالمعنى الظاهر بل اختلاف في معنى الاستخدام للكتب المقدسة ذاته ، في المقصد الذي يعترف به من تلاوتها .

٣ هذا ما يميز المعتزلة عن الفلاسفة ؛ وهو أمر قد أحس به ابن رشد (فصل المقال في صفحاته هنا وهناك) . أما المعتزلة فيقترحون تأويلهم ويريدون أن يشاركهم فيه كل من تلا القرآن . وأما الفلاسفة فيخصصون « الخواص » بتأويلهم ويتركون « للعوام » المعنى الظاهر . ولكن هل يصبح الأمر عند ذلك تأويلا من نوع واحد ؟ سوف نعود إلى هذا الموضوع بعد حين .

هي التي هاجمها أنصار « السلف » . فمضت ظاهريّتهم ، في هــذه الحال ، إلى أبعد ممّا مضت إليه « ظاهرية » أنطاكية : لقد كانوا حقاً أصحاب المعنى الظاهر . ثم ما دام القرآن ، من ناحية ، « خـاتمـة الوحي » ، وما دام غير ذي عهد قديم فنلتمس تأويله ، لم يكن ليقوم حوله ، فائضاً عن المعنى الظاهر ، معنى « نموذجي » أو نبوّي مثل ذلك المعنى الذي كان ثيودوريطس القورسي وحتّى ثيودوروس المپسوستي يعترفان بأصله [1] . لكنه يقابلنا من ناحية ثانية ، مثلاً ، المعتزلة والأشاعرة « المتأخرون » والفلاسفة ، وهم الذين يطيب لهم استخدام التأويل استخداماً واسعاً ، وهو تأويل « بالإشارة » أو بالتشبيه . فهل يؤولون من غير تمييز ولا إدراك ؟ كلا ! ما عدا غلاة الباطنية ،

---

١ وذلك مع فروق تميز الأول عن الآخر تمييزاً بارزاً . بل كانت هــذه الفروق من البروز بحيث أن تيودوريطس القورسي (القرن الخامس) ينافي في الآن نفسه « المغالين في التفسير الإشاري » (أي أوريجينوس) والذين « يحاولون تطبيق النبوءات ذاتهـا على تاريخ الماضي – أي ثيودوروس » . (انظر **PG** ، ج ٨٠ ، عمود ٨٦٠ ، **CD** ، ذكره بردي في المقـال عن ثيودوريطس ، **DTC** ، عمود ٣١٠) . والواقع أنا إذا قارنا تيودوريطس بمن سبقه من مدرسة انطاكية ، رأينا أنه يذهب إلى أبعد ممـا يذهبون إليه في توسيع النظر الذي منه يسعنا – بل ينبغي لنا – أن نؤول النصوص المقدسة بالمعنى النبوي ، أو أن نتبين فيها ، علاوة على معناها الظاهر ، معنى نموذجياً ، « بل إشارياً » ؛ (المزامير ، نشيد الأناشيد ، وهلم جراً) . فإنه ينفصل عن ثيودوروس انفصالا بارزاً . وإذا أثنى عليه في كتابه « التاريخ الكنسي » ، فإنه لا يتردد في مهاجمته من غير أن يذكر اسمه (المرجع ذاته ، عمود ٣١٢) في ما يتعلق بمسائل التفسير . لكنه لا بد من القول ، مع ذلك ، إن الأمر هنا أمر تطبيق أكثر مما هو أمـر مبدأ ، وأن تيودوريطس كان يعترف بوجود نصوص قـد يكون لهـا معنى نموذجي ونبوي ولو رد عددهـا إلى أقله . وذنبه الأكبر من هذا القبيل، هو أنه فضل نتائجه « التاريخية » الذاتية على منقول الكنيسة . بيد أن ثيودوريطس مثل ثيودوروس يرفض الإشارة الاسكندرية حتى في مبدئهـا . كما أنه يرفض أن تخلط هـذه الإشارة بالمعنى المجازي والمعنى النبوي . وهو أمر سنعود إليه بعد حين . وهو في ذلك ، ربما كان أشد تلطيفاً لصيغه من سلفائه ، لكنه ما يزال مخلصاً للروح التي اهتدوا بها . فضلا على أنه لم يكن أقل إلحاحاً على المعنى التاريخي . فيبرز بذلك كله متقيداً بالتقليد الانطاكي في الصميم .

الذين قاومهم علماء العقيدة جميعاً ، واهتم الفلاسفة اهتماماً بالغاً بأن يفصلوا ويميزوا بينهم [1] . ذلك بأن الفلاسفة وأهل الكلام يتنافسون في القول بأنه ينبغي للمعنى الحقيقي أولاً أن يكون غير معقول أو يكون مستحيلاً [2]، مما يدل دلالة واضحة على أن الله أراد بهذا النص القرآني معنى آخر . وإنما تؤوِّل على هذا الوجه الآيات المتشابهات لا الآيات المحكمات . وبدلاً من أن نأسف لوجود هذه الآيات المتشابهات ، يجب أن نقرّبها عيناً لأنها محك لعمل العقل ، ومستحث للإيمان [3] .

ألا يذكرنا شيء بهذا النمط من التفكير ؟ لنستمع إذن إلى أوريجينوس . لا شك في أن المعنى « الروحي » ، الذي كان شديد التمسك به ، لا يبطل ، في نظره ، المعنى الظاهر ، ولا يناقضه ، بل يفترض وجوده [4] . فلا يتلاقى بذلك تفسيره مع التأويل في الإسلام . إنه يفترض المعنى الظاهر قائماً ، شرط أن يكون هذا المعنى الظاهر أو « الحسي » ممكناً . حتى إذا ما جاء الأمر على خلاف ذلك ، لم يكن المراد هنا معنى « حسياً » [5].

---

١ ما دام نظرنا محصوراً في علم الكلام، فإنا لن نعالج إلا عن طريق التلميح الموقفين الأقصيين، موقف الحشوية قبل علم الكلام وموقف الباطنية من الشيعة الذين ينبذون عملياً كل معنى ظاهر .

٢ وهذا القول هوقول المعتزلة مثلما هو قول الأشاعرة، يردده أهل التفسير وإخوان الصفا ذاتهم، والغزالي وابن رشد وغيرهما .

٣ لقد عاد إلى هذه القضية وتقيد بها حتى الأشعري « المتأخر » فخر الدين الرازي ، في كتاب « أساس التقديس » ، القاهرة ، ١٣٢٧ هـ .

٤ إنه ، مثلا ، عند ورود قصة الطوفان والسفينة ، يهتم بتأييد صحة الوقائع التاريخية ، ليعود بعد ذلك ويبرز ما تنطوي عليه هذه القصة من معنى روحي وأخلاقي ، على انهما يستطيعان وحدهما أن يغذيا النفس ويقوياها (انظر « الشروح في سفر التكوين » ، طبعة بوهرنس ، ليبزيتج ، ١٩٢٠ م ، ج ٦ من مصنفات اوريجينوس ، ص ٢٩ — ٣٠ ؛ والترجمة الفرنسية، لويس دوترلوه ، مقدمة هنري ده لوباك ، مجموعة « المنابع المسيحية » ، رقم ٧ ، ص ٩٦) .

٥ « ومثلما أن التتابع التاريخي لا يوجد دائماً في الكتب الإلهية بل يكون غائباً أحياناً ، كذلك=

وإذا ما أوحى تعالى بنصوص غير معقولة أو مستحيلة ، فقد شاء أن تكون « مزلة أقدام » ، « استحثاثاً للأرواح الأشد نفاذاً وتنبيهاً إلى التوغل في بواطن الكتاب وطلباً للمعنى الذي يليق بالله »[١] . وهنا نتبين المقارنات الممكنة . فهل تيسر لهذه الآراء الاوريجينية أن تنتقل ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، إلى الإسلام ؟ إنه لافتراض محتمل . على أنه يسعنا أولاً أن نتذكر مصدراً ، من المحتمل أن يكون مشتركاً : وهو فيلون ، الذي كثيراً ما استخدمه الإسكندريون[٢] ، والذي أتيح له ،

= لم تكن السفينة بثلاثة أبعاد في كل أجزائها بل ببعدين أيضاً . وذلك حتى نعلم أن المعنى الذي تنطوي عليه الكتب الإلهية والذي ينبغي تفسيره ليس ثلاثياً دائماً بل قد يكون بوجهين فقط » . (المرجع ذاته ، ص ١٠٧ ؛ وفي طبعة ليبزتج ، ص ٣٦ — ٣٧) . أما المعنيان الآخران اللذان نلفيهما دائماً ، فهما المعنى الروحي (وهو نبوي ونموذجي وتصوفي في الآن نفسه) والمعنى الأخلاقي (وهو التطبيق على حياة النفس) .

١ « في الأصول » ، الكتاب ٤ ، الفصل ١٥ ، طبعة كوتشاو ، ليبرتج ، ١٩١٣ م (ح ٥ ، من مصنفات اوريجينوس) ، ص ٣٢٢ . ذكره مترجماً الأب ده لوباك ، المرجع المذكور ، المقدمة ، ص ٤٣ .

٢ إن الاسكندريين استخدموا فيلون بعد تصحيحه في ناحيتين أساسيتين . ولقد أبرز إحداهما الأب ده لوباك إبرازاً جلياً (المرجع المذكور ، ص ١١ ، وفي المقدمة على « الشروح في سفر الخروج » ، « المنابع المسيحية » ، رقم ١٦ ، ص ١٣ — ١٧) . ففي نظر فيلون « إنما الأشياء وحتى الأشخاص الذين يرد ذكرهم في الكتب المقدسة رموز عن ملكات النفس أو أحوالها الباطنة مهما يكن من أمرهم في حقيقة الواقع » (هـ . ده لوباك ، « الشروح في سفر التكوين » ، ص ١١ ؛ انظر برهييه « آراء فيلون الاسكندري الفلسفية والدينية » ، ڤرين ، باريس ، ١٩٢٥ م ، ص ٣١٣ و هـ . ا . ڤولفسون ، « فيلون . أسس فلسفة دينية في اليهودية والمسيحية والإسلام » ، هارڤرد ، مطبعة الجامعة ، ١٩٤٧ م ، ج ١ ، ص ١١٥ — ١٣٨ ، « المنهجية الإشارية » . انظر أيضاً لاغرانج « اليهودية قبل المسيح » ، غبلدا ، باريس ، ١٩٣١م فصل ٢١) . ويواصل الأب هـ . ده لوباك قائلا (في المرجع المذكور) : « أما في نظر اوريجينوس فكان الأمر دائماً أمر تاريخ ، وذلك من غير ضرر على رمزية مثل رمزية فيلون التي لم يحمله شيء على رفضها . وما يزال هذا التاريخ لدى مفكرنا الفصل الأول من مأساة نجاتنا ، ولو كان باقياً على ألوان من التفكير قد نتردد في قبولها . » — وإن شئنا فلنقل : إنمر بما=

بوساطة اليهود الذين أسلموا ، أن يتسرب إلى العقلية الإسلامية [1] . ولكن حسبنا أن نذكر ، على أنه طريق أشد مباشرة ، أن أوريجينيوس وديونيزيوس المنحول ، وغيرهما أيضاً ، كانوا قد تُرْجِموا من اليونانية إلى السريانية ، في القرن السادس . وحسبنا أن نذكر ، إلى جانب ذلك أيضاً ، ما وقع من ظواهر التشرب المتبادل من بعدُ ، بين العقليات ذات الثقافتين السريانية والعربية . على أن هذا التأثر الممكن ، الذي يرضى به غولدزيهر [2] ، لا يسلب التأويل الإسلامي شيئاً من طابعه الأصيل . وربما استخدم هذا التأويل الأصول التي قامت عليها « الإشارية » المسيحية ، بدون أن يكون تابعاً لمدرستها . هذا ولا بد من مزيد الاسترسال في الحديث عن وجوه التشابه .

= كان الذين يسلكون في الإسلام مسلك فيلون ، بل يغالون فيه أيضاً ، هم الباطنيين والعدد العظيم من الفلاسفة ، وابن رشد في مقدمتهم . ذلك بأنهم يعطلون من النص معناه الظاهر بحيث لا يرون فيه إلا رمزاً للمعنى المجازي الذي يتصورون أنه المعنى الحقيقي حقاً . — وهناك اختلاف آخر : لقد يطيب لفيلون (انظر برهييه ، المرجع المذكور ، ص ٥٧ — ٥٨) أن يحول المعنى الروحاني المجازي إلى تأويل فلسفي . فجاء بذلك ممهداً لشروح اوريجينوس أقل منه لتفسير بعض الفلاسفة مثل ابن سينا ، الذي يتخذ سورة النور صيغة لنظريته في الفيض كلها (انظر المراجع فيما يلي) . ولقد ذهب المتصوفة الخارجون عن السنة ، مثل جلال الدين الرومي ، بهذه النزعة إلى أبعد من ذلك أيضاً . لكن الأحرى بغيره من المتصوفة أن يدرجوا في مسلك اوريجينوس سواء أتأثروا به حقاً أم لم يتأثروا . وذلك بقدر ما اهتموا بأن يعترفوا بأن للنص معنى « ظاهراً » ومعنى « باطناً » في آن واحد . أما المعتزلة والأشاعرة المتأخرون فربما أخذوا عن الاسكندريين شيئاً من معالجة الرمز أو الإشارة للتعبير عما ورد في القرآن من تشبيه . لكن الواقع أن المسألة لم تعرض لهم على صعيد المعنى « الروحي » حقاً . وسنعود إلى هذا الموضوع بعد حين .

١ لا بد هنا من الإشارة إلى الأبحاث الجليلة التي تنشر عن فيلون في الولايات المتحدة : ا. ر. غودنف « المدخل إلى اليهودي فيلون » ، مطبعة جامعة يال ، ١٩٤٠ م ، وخاصة كتاب ڤولفسون الذي ذكرناه والذي يقع في مجلدين .

٢ انظر « الاتجاهات » ، ص ٢١٠ تا .

لا شك أن أوريجينوس يميز ثلاثة معان في الكتاب : ١) المعنى الحسي (الظاهر) وهو من الكتاب جسده وربما ندر وجوده ، ٢) المعنى النفسي أو الأخلاقي ، وهو من الكتاب نفسه ، ٣) المعنى النفحاني أو الروحاني وهو من الكتاب روحه [١] . وعندما يفعل ذلك ، كأنما يستند، من خلال تقليد في التفسير سنّه فيلون ، إلى نظرة في الإنسان هي أفلاطونية ، ما كان لأكثر من صوفي أن يرفضها [٢] . أما الغزالي ، فإنه يميز بين خمس درجات ، خمسة أرواح « نورانية » : الروح الحسي ، والخيالي ، والعقلي ، والفكري و « النبوي القدسي » . ثم يخرج من كل ذلك ، في ما يتعلق ببعض النصوص القرآنية ، بأصول قياسية خمسة يجوز رد التأويل إليها [٣] . فلا يسعنا هنا ، إلا أن نذكر

---

١ « في الأصول » ، الكتاب ٤ ، فصل ١١ ، طبعة ليبزتج ، ص ٣٠٢ — ٣١٣ تا . وهناك تمييز آخر نبه إليه هـ . ده لوباك (« الشروح في سفر الخروج » ، المقدمة ، ص ١٠ — ١١ ، مع المراجع) . وهو تمييز أقل « ظهوراً » ولكنه ليس أقل تأثيراً عند اوريجينوس : إن المعنى هو معنى تاريخي، ومعنى تصوفي يتعلق بالمسيح والكنيسة، ومعنى روحي باطن يتعلق بالنفس. ولقد جاء هذا التمييز أقل حفلا بالالتباسات من التمييز الأول . لكن الواقع أن التمييزين متداخلان يختلط أحدهما بالآخر في تفسير اوريجينوس . ولسنا نتوقع عنده اصطلاحاً أو تصوراً محدوداً في الموضوع .

٢ ينبغي ألا نطلب الدقة في وجوه الشبه هنا . فالأولى بالقول هو أن النفس هي التي ينظر إليها المتصوفة وحتى الغزالي من وجوه ثلاثة مختلفة : النفس الأمارة بالسوء التي قد توحي « المعنى الحسي » ، والنفس « اللوامة » المكلفة بأن تأمر بالمعروف وبأن تحث على الحياة الأخلاقية ، و « النفس المطمئنة » أو « الروح » . وهذا التمييز ذو الوجوه الثلاثة مأخوذ في ألفاظه من القرآن ، ولكنهم عادوا بالفكر إليه ونسقوا بعضه مع بعض بنظرة الأفلاطونية المحدثة . انظر الغزالي « إحياء علوم الدين » ، طبعة القاهرة ، ١٣٥٢ هـ — ١٩٣٣ م ، ج ٣ ، ص ٤٠٣؛ وابن عطاء الله الاسكندري مثلا في « مفتاح الفلاح » ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٧ الخ ... أما تصور الإنسان بحد ذاته عند الغزالي فإنه محدود بمعالم تختلف عن ذلك كله بعض الشيء .

٣ انظر « مشكاة الأنوار » ، في « الجواهر الغوالي » ، طبعة القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ١٩٣٤ م ، ص ١٣٥ — ١٣٧ .

القول « بالحواس الخمس الروحية » الذي نجد بواكيره عند أوريجينوس . وكيف لا يستهوينا ، من ناحية أخرى ، أن نقارن بذلك كله ما يذكرنا به « ديونيزيوس المنحول » في كتابه « العلم الرمزي باللاهوت » ، حيث يتطور بما تعنيه الصور والأشكال والأعضاء ، والغضب والحزن ، والضغينة والنشوة ... والنوم ، واليقظة ، الخ ... إذا أطلقت جميعاً على الله[1] ؟ بل كيف لا يستهوينا أن نقارن هذه المعاني بمقالة لفخرالدين الرازي ، مثلاً ، يشرح لنا فيها أن عين الله هي علمه ، وأن يده هي قوّته ، وهلم جراً[2] ؟

أفتجب المقارنة بين تفسير الإسكندريين الرمزي وبين تأويل المعتزلة أو الأشاعرة المتأخرين ، إذا قصرنا نظرنا على علم الكلام ؟ أم يجب القول بأن لدينا في الطرفين شيئاً واحداً ؟ وهل نخرج من ذلك إلى المقابلة ، في الوقت نفسه ، بين تفسير المدرسة الأنطاكية والاهتمام بالمعنى الظاهر لدى الحنابلة ، بل حتّى لدى الأشاعرة الأول ؟ ليس السؤال من البساطة بالمنزلة التي نظن . فعندما يحصي أوريجينوس مقاطع الكتاب الخالية ، في نظره ، من « المعنى الحسي »[3] ، نتبين بوضوح أن بعض الغلو في « إشاريّته » يعود إلى تصوره الضيق الشديد « الحسي » للمعنى الظاهر . ومن ناحية أخرى ، نجد في تأويله « الإشاري » خطراً دائماً عليه ، أن ينتقل ، بمراحل غير محسوسة وكأنها تنبسط على مستوى واحد ، من مجرد المعنى المجازي الموضوع لشرح الصور التي تصف الله بأوصاف الإنسان ، إلى المعنى « النبوي » ، ثم من هذا المعنى إلى المعنى « النموذجي»

---

١ ديونيزيوس المنحول « علم اللاهوت التصوفي » ، فصل ثالث .

٢ « أساس التقديس » ، كل الجزء الثاني تقريباً .

٣ انظر ده لوباك، « شروح في سفر التكوين »، ص ٤٥ ، حيث يرجع إلى ص ١٠٧ وإلى الكتاب « في الأصول » ، كتاب ٤ ، فصل ١٦ و ١٨ .

بل أخيراً إلى المعنى « الاستعاري » بحد ذاته [١] . ففي الحالين الأولين ، أي المعنى المجازي ، والمعنى النبوي أحياناً ، يكون المعنى الظاهر بتمام صحته هو الذي يسع أوريجينوس أن يعثر عليه بدون أن يدري . أوذلك

---

١ يقول الأب ده لوباك (المرجع المذكور ، ص ٤٦ ، حاشية ١) : « ليس من المعقول أن نتهم اوريجينوس بأنه أخطأ التمييز بين المعنى النموذجي والمعنى الرمزي من ناحية ، وبأنه نفى عن نصوص عديدة معناها التاريخي من الناحية الأخرى . فإن هاتين التهمتين متنافيتان . » — هذا قول صادق من الناحية الذاتية والمادية : ١) إذا نظرنا إلى حال اوريجينوس الذاتية رأينا أنه هان على الآخرين اغتيابه من هذا القبيل . فلقد ظل همه الأول أن يدرك معنى الكتب المقدسة الحقيقي لا أن يسخر هذه الكتب لغايات مذهبية شخصية . وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقارن بين موقفه وموقف الكثير من الباطنية المسلمين . ٢) وإذا نظرنا إلى المادة التي تشتمل عليها أقواله ، رأينا أنه يسمى المعنى أحياناً معنى « رمزياً » . لكنه في حقيقة الواقع معنى ظاهر مجازي أو معنى نبوي أو معنى نموذجي يرده أوريجينوس ذاته إلى مقاطع كان قد صرح بأنها لاتنطوي إلا على معنى روحي أو نفسي ، أو أيضاً « تصوفي » إذا ما عدنا إلى التقسيم الثاني المذكور سابقاً . لكن الأب ده لوباك مخطئ في قوله من الناحية الموضوعية والمعنوية إذ أن التهمتين المشار اليهما لا تتنافيان بل تتجمعان . ذلك بأن التوحيد بين المعنى « الحسي » والمعنى « الظاهر » يظل مقدراً ويؤدي على كل حال إلى تصور ناقص إن لم يكن خاطئاً لما يقصد بالإلهام في الكتاب المقدس . هذا فضلا على أن شيئاً لا يسعه أن يحدد المقاطع ذات المعنى النموذجي أو النبوي ، اللهم إلا الرجوع إلى النقليات الذي يبقى هنا متقيداً دائماً بتقدير ذاتي . وأخيراً ما دمنا نعترف بقيمة معنوية واحدة للمعنى المجازي والمعنى النموذجي والمعنى الرمزي ، فلا بد من أن ننتهي إلى الخطإ في تبين دلالة هذا المعنى الأخير الذاتية . — ولا ريب أن المقاومة التي هوجم بها اوريجينوس بعد ذلك ، كانت أشد ما تكون تحيفاً لحقه (المرجع المذكور، ص ١١ تا والحواشي). وأقل ما يسعنا أن نقول هنا هو أن القديس ايبفانوس لم يجتهد قط ليفهم موقف سلفه على وجهه الصحيح . وما أغرب موقف هيرونيموس محرقاً ما كان قد سجد له بالأمس ... ثم ما يزال مع ذلك يمارس الإشارية في تفسيره كلما سنحت له سانحة . لكن الواقع أنه، خلافاً للغلو الذي ذهبت إليه مدرسة انطاكية ، أن هذه الإشارية بحد ذاتها ليست هي التي يقاومها هذا القديس ، بل إنه يقاوم الاشتباه والالتباس اللذين تستخدم عليها . وقد يسعنا أن نأسف على أن الظروف أخرجته عن أطواره وعلى أنه لم يكن أشد ليناً في مواقفه ، بل نقول أشد مراعاة للعدالة الفكرية . لكن تمذهبه باستنكار الإشارية الاسكندرية مع استمراره في ممارسة الإشارية بعد تصحيحها ربما كانا الأصلين اللذين بعثا على التمييزات اللازمة بعد ذلك .

بالرغم من نفيه للمعنى « الجسماني » أو « الحسي » . أما في الحالين الأخيرتين ، وهما نادرتان على كل حال ، فكل معنى ظاهر معرض لخطر الإغفال له . إن لكل مقطع من الكتاب المقدس قيمة استعارية ، في نظر أوريجينوس[1] ، وهذه القيمة الاستعارية هي التي تفضّل على غيرها[2] . وعندما يرضى بالمعنى الظاهر في الأساس ، فان معناه الاستعاري يبدو ، في نهاية الأمر ، أقل تعرضاً للمناقشة ، على صعيد التفسير ، منه على صعيد العقيدة . وذلك بمقدار ما يدرج هذا المعنى المستعار في أطُر فلسفية لم توضح توضيحاً كافياً . لكنه عندما يدّعي إبطال المعنى الظاهر ، فتصوره التفسيري هو الذي يصبح حينئذ تصوراً باطلاً . والصحيح أن هذا الخطأ قائم في معظمه على التباسٍ في

---

١ إن الالتباس الذي جرى بين المعنى المجازي والنبوي والنموذجي والاستعاري أدى إلى أن يصبح هذا الأخير هو الذي يمثل المعاني الثلاثة الأولى على الوجه الأكمل .

٢ لا يعني ذلك أن هذه القيمة الاستعارية تبطل مسألة المعنى الظاهر على أنه لا خير فيه، مثلما هو الأمر عند فيلون . كما أنه لا يعني أنها تحول المعنى الظاهر إلى رمز يصلح للعوام مثلما هو الأمر غالباً عند ابن رشد . لكنه يعني أن حقيقة المعنى التاريخي ، إن تحققت ، فإنما تحققت في نهاية الأمر لإبراز تلك القيمة الاستعارية . ولقد اقترح الغزالي هذا الوجه في النظر بالنسبة إلى القرآن . أما اوريجينوس فيقول: إن الناس كلهم لا يسعهم، في الواقع ، أن يتغذوا بالمعنى الروحي (انظر « الشروح في سفر التكوين » ، الطبعة المذكورة ، ص ٣٠ — ٣١ ، والترجمة ص ٩٧) . لكنه ينبغي أن يكون هذا ديدنهم ، فنكون نحن المذنبين إن لم ننته إلى تحقيقه : « فهل ينبغي أن نفتح عيوننا؟ لقد فتحت . لقد جاء يسوع وفتح عيون العميان . أجل لقد فتحت عيوننا وأزيل الحجاب الذي هو حرفية الناموس . لكني أخشى أن نعود إليها نحن أنفسنا فنغلقها باستلامنا إلى نوم يكون علينا أشد ثقلا . إنا نوشك ألا نظل على حال التيقظ للمعنى الروحي . » وهلم جراً ... (المرجع ذاته ، الطبعة المذكورة ، ص ٧٦ — ٧٧ ، والترجمة ، ص ١٦٠ — ١٦١) . وهذا الذي يجعل الموقف الاسكندري مختلفاً تمام الاختلاف عن الباطنية الارستقراطية التي امتازت بها الافلاطونية المحدثة ، والتي عادت إليها واصطبغت بها اصطباغاً قوياً بعض المذاهب الإسلامية وحتى مذهب الفلاسفة . لقد انهزمت الآن باطنية القدامى الاغنسطية وروحانيتها المحضة وانفتحت الطرق أمام مفهوم للكمال لا يقوم إلا بدرجة الإيمان الحي وحده ، أعني أنه مشرب بالمحبة .

الأساس . إذ أن أوريجينوس كان حسبه أن يفهم أن معنى مجازياً ربما كان معنى ظاهراً ، على حين أن معنى استعارياً لا يجوز قط أن يكون المعنى الأول الذي يريده الله في الكتاب .

والواقع أن الالتباس ذاته يعود في الإسلام بين المعنى المجازي والمعنى الاستعاري [1] ، لكن على اختلاف في التطبيقات . فالتأويل الذي جرت العادة بفهمه « إشارياً » ، إنما يعني كل تأويل للمعنى الظاهر بالذات . والمجاز في أصل التأويل يدل أولاً على التشبيه ، لكنه ، إذا مسّت الحاجة ، يدل على الإشارية دلالة فرعية . بيد أن التعادل يقف عند هذا الحد . ذلك بأنه إن دل الواقع على أن الفلاسفة والمتصوفة استعملوا المعنى الاستعاري ، المعنى « الإشاري » بالذات ، أي التمثيل ، فإن المناقشة القائمة في علم الكلام ، بين « المتقدمين » و « المتأخرين » تنعقد في جوهرها بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي . أعني أنها تنعقد ، نهائياً ، بين المعنيين اللذين نصفهما بأنهما ظاهران .

وبذلك نتبين أن بين التفسير الاسكندري والتأويل في علم الكلام فرقاً جوهرياً . فالذي يستخدمه المعتزلة والأشاعرة « المتأخرون » هو المجاز وليست الإشارية ، إلا في ما يكاد يكون نادراً . وهو حلّ الشرح المجازي ذاته الذي ينكره عليهم « المتقدمون » ، وحتى الأشاعرة المحافظون ، أنصار القول « باللاكيف » . أما الفكر المسيحي ، في ما عدا بعض الاتفاقات العارضة التي ليس لها شأن كبير في تاريخه [2] ، فكأنه حل

---

1 إنه لجلي ، بحد ذاته ، أن مسألة المعنى النموذجي لا تعرض هنا . وإذا ظهر معنى نبوي في السور المكية المتعلقة بالأمور الأخروية ، فإن المعنى الظاهر الخاص بهذه السور ينزلها ، في حد ذاته ، في نظرة تتجه إلى الأمور الأخروية .

2 لقد ظهرت فرقة « المجسمة » في القرن الرابع الميلادي ، وأنصارها معروفون . فإنهم أتباع أوذيوس في الشام ، وسيتيا وامونيوس وديوسكوروس وأوزيبيوس وأوتيموس في مصر . كان القديس اغسطينوس ينعتهم « بالمغلولين باللحم والدم ، وبالصبيان » . ولقد =

عفوياً ، بالقياس المجازي ، مقاطعَ الكتاب التي ورد فيها وصف الله بأوصاف الإنسان . ولم تتردد « ظاهرية » المدرسة الأنطاكية في أن تعترف للأمر بحلّه ، إذ لا شك أن الذهبي الفم لم يكن أشد رضى من اكليمنضوس أو اوريجينوس بأن يقال بالمعنى الحقيقي : إن السكر ينتابه تعالى أو إن له يدين مثلنا ، وهلم جراً ... [1] . أما الإسلام فإن التزامه

= اعتبرت أقوالهم عبث « أطفال » وإدراكاً غير ناضج . فإن النقل كان منذ أوائله على أن الله روح محض . أما في الإسلام فاتخذت المشكلة لدى إثارتها أهمية من طراز يختلف كل الاختلاف . وإذا نظرنا إليها نظراً كاملا ، رأينا أنها لم تدر حول مفهوم اللاهوت بالذات أكثر مما دارت حول الاجلال المطلق الذي لا بد من إحاطة ألفاظ القرآن به . وهذا الموقف هو تقيد بوجه سامي في صميمه ، عليه تدرك حرفية النص .

1 إن القديس يوحنا الذهبي الفم يقترح هو أيضاً ، في تفسيره للمزمور ٩ ، فقرة ٤ ، (طبعة مونفوكون، ج ٥ ، ص ١١٧–١١٨) وجوهاً ثلاثة، تختلف باختلاف الحالات، لشرح مقاطع الكتب المقدسة . لكن ما يذهب إليه الأب ده لوباك (المرجع المذكور، ص ٤٦ وحاشية ١) من أن تحديد هذه المقاطع يكاد يكون واحداً هو وتحديد اوريجينوس ، يستدعي بعض توضيحات إضافية . لقد خضنا خوضاً كافياً ، في ما سبق ، في المعاني الثلاثة التي يرجع اوريجينوس إليها، وهي المعنى الجسماني والأخلاقي والروحي أو الاستعاري . أما المعنى الروحي فيميز أحياناً ، وأحياناً لا يميز عن معنى « تصوفي » يكون نموذجياً أو نبوياً أو مجازياً . وأما المعنى الأخلاقي فليس إلا معنى استعارياً آخر ، لكنه ذو تطبيقات تختلف عن تطبيقات هذا المعنى . فلا غرو إن خلط ديديموس الأعمى بين معنيي أستاذه النفسي والروحاني . والنتيجة هي أن الانتقال من هذه الشروح إلى قواعد التفسير التي استنبطت بعد ذلك يستلزم توضيحين ضروريين : من حيث المصطلحات ومن حيث المفهومات المعول عليها . فلنعد الآن إلى أقوال الذهبي الفم مردودة إلى قرائنها . إنه ليميز بين ثلاثة أنواع من المقاطع : المقاطع التي ينبغي لنا ألا نأخذها إلا بالمعنى الظاهر ، مثل قوله : « خلق الله السماء والأرض » ؛ والمقاطع التي ينبغي أخذها بمعنى غير المعنى الظاهر (الأمثال ٥ : ١٩) ، فيفسر الذهبي الفم هذا القول بأنه يعني المرأة التي ينبغي للزوج أن يستمتع بها استمتاعاً عفيفاً . وهناك أخيراً المقاطع التي يجب أخذها ، في الآن نفسه، بالمعنى الظاهر وبالمعنى الإستعاري الذي تدل الألفاظ عليه، مثل المقطع الذي وردت فيه قصة « الحية النحاسية » . فإنه في آن واحد تاريخي ونموذجي . إذ أن الحية ترمز إلى المسيح ، كما ورد في الإنجيل ذاته . فالشبه بين اوريجينوس والقديس يوحنا فم الذهب إنما يقع في المفهوم =

نصوصه في ألفاظها هو الذي أحل فيه شيئاً كأنه التنازع . فإن « المتقدمين» لم ينجوا من التشبيه إلا لقاء الاعتراف بالجهل المحض ، سواء أكان هذا الاعتراف بالتفويض في ما يتعلق بتأويل تلك النصوص المستغلقة أم باللجوء إلى القول « باللاكيف » . كان يقول الأشاعرة الأولون : إن لله يدين حقاً ، وعينين ، وساقاً ... ولكن « بلاكيف » ، بدون شيء يماثل اليدين والعينين والساق ... في المخلوقات . أما المتأخرون فإنهم طاب لهم أن يتجاوزوا بتأويلاتهم « المجازية » كل تشبيه محض ورد في القرآن ، إلى إرادة هذه التأويلات في كل آية لم تتفق وحلولهم المتعلقة بالعقائد . على أن شيئاً يلفت انتباهنا : لقد اعتُرف في عهد متأخر بهاتين النزعتين على أنهما مقبولتان على السواء . لكن الإسلام ، مع ذلك ، لم يكفّ عن التمييز بينهما ، وذلك لانعقاده على أن الطابع الإلهي الذي يتصف الوحي به هو أنه أُنْزِل بألفاظه ، وقد أملاه تعالى بألفاظه كلها . فظل راضياً ، في نهاية أمره ، بحِلّ موقف « المتقدمين » ، الذي يعترف بمعنى ظاهر خاص ، يمنع كل معنى آخر ، لكل آية قرآنية [1] .

= الضيق الذي يأخذ عليه كلاهما المعنى « الظاهر » بحيث يصبح المعنى المجازي غير « ظاهر » لديهما . ولا يتجاوز الشبه بينهما هذا الحد . ذلك بأن المعاني الثلاثة التي بقصدها القديس يوحنا في ذلك النص هي حقاً : ١) المعنى الظاهر الحقيقي ؛ ٢) المعنى الظاهر المجازي الذي يشرح هنا صورة شعرية ؛ ٣) المعنى النموذجي (أو النبوي الواقع في مثل آخر ورد) الذي لا يحل محل المعنى الظاهر بل يضاف إليه . فإن هذه التمييزات الحديثة تنطبق على تمييزات بطريرك انطاكية انطباقاً كاملا ولم يفته إلا تسميتها . وخلافاً لذلك لا يرد ذكر معنى إشاري استعاري على أنه ممكن ، وهو ، على كل حال ، ليس معنى يستخدم بنوع خاص في التفسير . ولا تجمد انطاكية المعنى الظاهر إذن بنظرها إليه كما كان الأمر لدى المسلمين « المتقدمين » أصحاب التفويض «والبلاكيف»، لكنه مع ذلك ليس أقل وقوعاً في مسلك يختلف عن مسلك الاسكندرية .

١ إن المقدار الذي تعترف به المقالات في علم الكلام (انظر الباجوري، جوهرة التوحيد ، ص ٥٣) بشرعية النزعتين أو المدرستين أي « المتقدمين » و « المتأخرين » ، يتيح لنا أن نخرج بالنتيجة التالية : وهي أن ما لدينا الآن من اصطلاح يخولنا الحكم في هذه المقالات بأنها تعترف حقاً، في=

أما في المسيحية فكان الأمر على خلاف ذلك . لم يكن الجدال بين معنى حقيقي ومعنى مجازي هو الذي فصل مدرسة الإسكندرية عن مدرسة أنطاكية . إنما كان الفاصل تمسك أنطاكية من ناحية بالمعنى الظاهر ، مشتملاً حتى على المعنى المجازي ولو لم يكن الاصطلاح قد حُدّد ، وابتهاج الاسكندرية من الناحية الثانية بالمعنى الإشاري الذي كان ، لسوء الحظ ، محتملاً غالب الأحيان أن يحل محل كل معنى ظاهر . ومن هذه الناحية كانت مدرسة الإسكندرية خاطئة ، لا محالة ، في تصورها مجرد الجواز ، مهما يندر ، لكون معنى استعاري ما مانعاً للمعنى الظاهر . كما أنها أخطأت في خلعها بسهولة بالغة قيمةً تفسيرية على معنى ذاتي تطبيقي ما . كانت مدرسة أنطاكية على صواب من أمرها باجتهادها في طلب المعنى الظاهر ، وإنه لطلب مثمر حقاً . ولكنها أخطأت ، ولا سيما تجاه النفوس وحاجاتها ، في احتراسها البالغ من طريقة التفسير الإشاري بحد ذاته ، وخاصة حيثما كان المعنى الاستعاري مستنداً إلى معنى ظاهر استُبقِيَ استبقاء كاملاً [1] . فلم يكن الواجب رد « التفسير الإشاري » رداً باتاً ، بل إنزاله في موضعه الحقيقي .

صحيح أن اصطلاح العصر لم يكن متهيئاً لهذا العمل ، لحاجته إلى التمييزات البِنْيَوية . ولكن ماذا نكتشف ، مع ذلك ، بانتقالنا مثلاً من القرن الثالث إلى القرن الرابع ، من اكليمنضوس أو أوريجينوس إلى القپادوقيين ؟ ألسنا نكتشف منزعاً ، إن لم تكن الغاية منه دائماً رد

= الآن نفسه ، بمعنيين ظاهريين ، هما المعنى الحقيقي والمعنى المجازي . والغرابة في ذلك كله هو أن التمسك بالنص يؤدي في نهاية الأمر إلى شك يبقى محوماً فوق المعنى ذاته الذي ينطوي النص عليه .

[1] وهذا الذي أفضى إلى شيء من الضآلة في بعض الكتب التفسيرية . ولقد يشتد شعورنا بهذه الضآلة بمقدار ما يصحب التمسك بالمعنى الظاهر نقص في الأدوات التفسيرية . فيؤدي ذلك كله بعلماء انطاكية أحياناً إلى تفسيرات « تاريخية » غريبة غير معقولة .

الإشارية إلى حدودها ، كان على الأقل أن يُخصَّص لهذه الإشارية معنى نهائي هو زهدي وتصوفي لم يعد يقوّم بالمعرفة الذوقية الأغنسطية[1] ؟ وينفصل هذا المنزع بسهولة متزايدة عن الاهتمام بفهم النص ذاته عندما ينشأ التفسير العلمي . فمن ناحية تأخذ في البروز خطوط بها يثبت التقليد الذي يحدد المقاطع القابلة ، هي وحدها ، لأن تؤول بمعنى « نموذجي » ؛ ومن ناحية أخرى يتبين بوضوح أجلى أن المعنى الاستعاري ينبغي أن يقوم على المعنى الظاهر قياماً عضوياً ، لا أن يحل محله . فنجد القديس أفرام (*) ، يراعي ، بدون تناقض ، في آثاره النثرية ، اهتمامَ المدرسة

---

١ إن أثر الباطنية الذي ما يزال ظاهراً عند اكليمنضوس أو اوريجينوس أخذ يضعف شيئاً فشيئاً. ولم يقل أخذاً في الضعف ما كان ينطوي عليه تفكير هذين العالمين من تفسير « فلسفي » متأثر بالرواقية الفيثاغورية ، وبفيلون خاصة . ولا ريب أنه نوع من التفسير دفع اوريجينوس أو ساعد على دفعه إلى أن يتلقى في تأويله للعقيدة المسيحية الاسطورة الأفلاطونية القائمة على القول بالحياة السابقة وبتقمص الأرواح . إلا أنا سبق لنا أن رأينا عند اوريجينوس احتجاب الباطنية أمام إمكان يفسح للارتقاء الروحي الذي يصبح بذلك في متناول الجميع . وهذا موقف أمسى هو المعول عليه في عهد القبادوقيين . فإنه طاب لهم أن يسموا ما كان معروفاً بالتأويل الإشاري نظراً يصحبه لون أشد من « التأويل الروحاني » القريب المعنى إلى ما نعرفه اليوم « بالتأويل التطبيقي » أي التأويل الذي يعتمده من يتلو الكتاب المقدس موافقاً لحالته النفسية . وهو تأويل لم يكن ليرفضه أشد المفكرين تحرراً من أتباع مدرسة انطاكية . هذا مع العلم بأن تغيير التسمية الذي نحن في صدده إنما تحقق بتأثيرهم . ولا ريب أن هذا الاصطلاح ، « النظر »، مصحوباً بفكرة المشاهدة العقلية التي يذكر بها ، كان اصطلاحاً قاصراً عن تأدية المعنى بتمامه . إلا أنه لم يكن مع ذلك أقل دلالة على خفض المكانة التي كان يعترف بها للمعنى الاستعاري .

وهاك مثلا نأخذه بين الكثير . يقول غريغوريوس النيسي في كتابه « حياة موسى » : « إن الرداء الكهنوتي مصبوغ باللون الأزرق . فبعض الذين فسروا هذا المقطع قبلنا تفسيراً اشارياً ، قالوا : ان اللون المقصود يدل على الهواء . أما أنا فليس لي أن أبدي حكماً . على أني لست أرفض معنى الفضيلة الذي يمكن أن يفهم من المقطع على الوجه الروحاني » . (غريغوريوس النيسي ، « حياة موسى » ، مجموعة « المنابع المسيحية » رقم ١ ، ترجمة ومقدمة لجان دانييلو ، ص ١٢٤ ؛ في PG ، ج ٤٤ ، عمود ٣٨٨) . أما التأويل الإشاري بمعنى « الهواء » ، فإن الأب دانييلو يحيل على « التأويل الكوني » الذي ذهب إليه فيلون واكليمنضوس .

الأنطاكية بالتفسير الظاهر ، وفي قصائده الشعرية التفسير الإشاري الإسكندري [1] .

وإن كانت مدرسة الإسكندرية ، من هذه الناحية ، وريثة فيلون فإنها صحّحته بقدر ما استلهمته [2] . فهذا النوع من الإقبال على النصوص لقراءتها والتأمل فيها كان يتجاوب وحاجة في النفوس ، وهو في عهد المسيحية القديم ، وسيلة للنفاذ إلى بواطن الغيبيات وتذوقها . ولقد راق الآباء اللاتينيين أنفسهم ، ترتوليانوس أولاً ثم القديس غريغوريوس ، وأمبروزيوس وأغسطينوس وهيرونيموس [3] (*) ... فاسترسلوا معه ، ولكن على جانب من الاعتدال فات الإسكندريين . وكان شأن الكنيسة ، من هذا القبيل ، أن تحكم بصحة « الإشارية »، فضمت إلى شعائرها التعبدية أصدق التأويلات الواردة عند الآباء في هذا الصدد . فبعد أن توضحت التمييزات اللازمة ، بقي السعي وراء المعنى الاستعاري المائل إلى الزهد والتصوف ، بل قد ازداد ثروة في العهد الحديث [4] . لقد أصابه ، في بعض الأماكن ، شيء من الانحطاط ،

---

١ هذا موقف ذو وجهين يوضح لنا كيف استطاع القديس افرام أن يحتفظ بنمط البيان التعليمي المحض في مؤلفاته النثرية مع لجوئه إلى الصور الرمزية في منظوماته الشعرية الغنائية . إلا أنه موقف ظل عند العرب غير منيع لما كانوا عليه من تمسك شديد بالظاهر . هذا إذا صح ما لمحنا إليه من أن ما كان في بعض أناشيد افرام من رموز شعرية هو الذي ألهم التقيد بحرفية النص في الشروح الإسلامية المتعلقة بالأمور الأخروية .

٢ انظر ما سبق .

٣ لا شك أن القديس هيروتيموس قد تاه بعض الشيء عن الحقائق ومرماها التاريخي الصحيح ، فلم يهاجم بشدة أتباع اوريجينوس فقط ، بل اوريجينوس أيضاً . إلا أنه اعترف على الأقل بالجانب العظيم الذي كان مديناً به للقيادوقيين ، ولا سيما غريغوريوس النازيتزي .

٤ هل يجب أن نذكر هنا ميل رجل مثل رويز بروك إلى التأويل الإشاري ؟ إنه لميل لا يتضاءل قط عما نجده منه لدى أشد الاسكندريين إفراطاً من هذا القبيل . لكن ها نحن أولاء نواجه ما يقابل هذا الإفراط وقد صفي من كل غلو والتباس أدت إليها النزعات الأفلاطونية المحدثة .=

ولكنه ، في ما يبدو ، يستعيد في أيامنا هذه حظوة جديدة لـدى المؤمنين . وهو معنى عرف بعدئذ بالمعنى الذاتي « التطبيقي » ، ولكنه ظهر ذا قيمة تجعله مقدماً على غيره ، بما للآباء من قدم ووقار . فنصوص الوحي في عهديه القديم والجديد ، تكتسب ، علاوة على معناها التـاريخي ، وللصلاح الخاص بالنفس التي تتأمّل فيها ، قدراً إيحائياً يُخَطّط فيه تاريخ لا يناله وصف ، وهو تاريخ النفس المتفانية في حب ربها . كما تُخطّط أيضاً فيه مراحل تلك النفس في ارتقائها إليه تعالى . وأبـرز الشواهد وضوحاً من هذا القبيل — كما قـد أحسن الأب دانييلو إبرازه — هو كتاب « حياة موسى » لغريغوريوس النيسي . في هذا الكتاب ، من خلال سِفْر « الخروج » الذي يُتَدبّر في لفظيته ، نتتبع ارتقاء النفس الصدّيقة متوافقاً مع ما اعتاده المؤلف من المعالم الأفلاطونية بعـد تحويرها [1] . فواضح أن غريغوريوس لم يكن يُعنى قط بجعل ذلك كله هو المعنى التاريخي للنص ، بل يصرح بما هو خلاف ذلك [2] . كما أن

= وهو الاعتدال الذي استطاع القديس يوحنا الصليب أن يعتمده في استخدامه التأويل الاشاري الشعري في غير مقطع من مقاطع الكتاب المقدس لتمثيل تعاليمه الصوفية .

١ مثل ذلك قوله : إن الصورة التوراوية المنطوية على مصراعي الباب وعتبته العليا ، إنما تدل على تقسيم النفس الثلاثي الأفلاطوني (حياة موسى ، ٣٥٣ ب — ج ، الترجمة المذكورة ، ص ٨٥) . ومن المفيد جداً من هـذه الناحية أن نتتبع استخدام المفكرين المسيحيين لاسطورة « الفيدون » (سائق العربة ، والجياد المجنحة) . انظر جان دانييلو ، « الأفلاطونية وعلم اللاهوت التصوفي » ، أوبييه ، باريس ، ١٩٤٤ م ، ص ٧٠ وحاشية رقم ١ . — فالمؤلف يشير إلى الانصهار الذي تحقق عند اكليمضنوس واوريجينوس وغريغوريوس بين صورتي السـائق (أفلاطون) والفارس (التوراة) . كما أنه يذكر أنه كان قـد سبق لصورة الفارس أن استخدمها فيلون للدلالة على « الروح » لا بمعنى أنه أصبح مطية الأهواء (ص ٧٠) بـل بمعنى أنه أصبـح هو فارسها (فيلون ، « في تفسير النواميس المقدسة » ، ج ٢ ، ٩٩ ، طبعـة كوهـن ، ص ١١٠) .

٢ انظر في « حياة موسى » ، المقطع ٣٠٤ حـ — ٣٢٥ حـ ، الذي لم يترجمه الأب دانييلو ، والذي يراد منه تلخيص تاريخي للوقائع وفقـاً للنصوص التوراوية . ولقد ورد في آخره (٣٢٥ حـ) إيذان واضح بالانتقال من المعنى التاريخي الحقيقي إلى المعنى الروحاني الاشاري .

الأب شاردون ، في القرن السابع عشر ، لم يقصد الشك في صحة «سِفْر الملوك» التاريخية ، عندما اقترح ، بلباقة لا تخلو من إجلال ، أن صعود إيليا إلى الجبل ، يرمي ، في معناه التطبيقي الذاتي ، إلى جميع مراحل الحياة الباطنة التي يتحقق بها ارتقاء النفوس في أسراره [١] . ففي ذلك العهد ، عهد الآباء ، الذي لم تمايز فيه التباينات بعد ، كان بوسع تلك التفسيرات الإشارية ، القائمة على المعنى الاستعاري ، أن تبدو في الآن نفسه طريقة روحية وعلماً لاهوتياً . ونعود إلى القول : إن ورد فيها صيغ مضطربة الدلالة ، فربما كانت هذه الصيغ أقل جدارة بأن يحكم فيها على صعيد التفسير ، منها بأن يحكم فيها على الصعيد العقَدي ، صعيد العلم اللاهوتي أو النظري أو التصوفي .

إن علم الكلام لم يعالج تفسيراً إشارياً بهذا المعنى . فلنعد إلى قولنا : إنه سرعان ما ظهر في حكم العلم المستقل ، فأصبح المعنى الذي يحتاج إليه هو المعنى الظاهر للنص . ولا يعني هذا أن ذلك الوجه في تأويل الوحي كان مجهولاً في الإسلام [٢] ، إنما لا يزيد طلبنا إياه في علم الكلام على هذا الطلب ذاته ، في المسيحية ، بين كتب علم اللاهوت بعد قيامه علماً مستقلاً . فالمؤلفات الروحية والتصوفية هي التي تأتينا به ، في الإسلام ، بعد أن ألقى التمايز بين فنون الفكر ضوءه . كما تأتينا به أيضاً

---

١ انظر لويس شاردون ، « صليب يسوع » ، طبعه وقدم له الأب ف . فلوران ، منشورات لوسرف باريس ، ١٩٣٧ م ، ص ٥١٢ ، مع الأمثلة التوراوية الأخرى التي ينتهي بها الكتاب . صحيح أن البيان هنا ليس بياناً « بالإشارية » أو « بالنظر » إذ أن التعاليم الأخلاقية التي جاء بها رجل مثل غريغوريوس الأكبر قد أثرت على ذلك كله ، كما أنه أثر عليه أيضاً نقل مسيحي كله . لكن التعليم الوارد في ما نحن بصدده هو التعليم ذاته ، قائماً على اعتدال ليس هنا أقل إيحاء منه هنالك .

٢ لا بل تجدر الملاحظة إلى أن المعتزلة عابوا بعض أصحاب النقل على استخدام تفسير « اسطوري » . مثل ذلك ما ورد عند هؤلاء الآخرين متعلقاً « بالميثاق » في الأزل (قرآن ٧ : ١٧١) .

المؤلفات في الفلسفة ، لكن بشيء من اللبس والإبهام . غير أن المؤلفات الروحية في المسيحية كانت مندمجة اندماجاً صميماً في حركة البحث اللاهوتي ذاته ، وإذا تباينت عنه بعدئذ ، فبدون أن تنفصل عنه ، وهي منه تتغذى وبضوئه تستضيء . أما في الإسلام ، فإنا نرى التصوف والفلسفة يختلفان عن علم الكلام بل يعاديانه بتقيدهما بذلك المعنى الإشاري . وربما لم يخطئ ابن حزم في اتهامه ابن سينا بأنه انحرف بالتصوف المتأخر كله نحو « الوحدة الوجودية » التي جاءت بها الأفلاطونية المحدثة . فمنذ القرن الخامس الهجري ، على كل حال ، أخذ المتصوفة والفلاسفة يتشابهون تشابهاً غريباً في شروحهم الباطنية للقرآن[1] . وهي شروح يعود الغزالي إليها ، ويودعها المؤلفات الصغرى التي صنفها في أواخر حياته . ولا شك أنه يستبقي ضد الباطنية المعنى الظاهر . إلا أن الوجه الذي يؤوّل هذا المعنى عليه يحط من قدره ، فيجعله مجرد رمز يُقَيَّد به العوام مثلما فعل خصمه ابن رشد بعد ذلك ، ومثلما فعل أيضاً قبل ذلك ، فيلون[2] . هذا وقد يكون الاستطراد في هذه الناحية خروجاً عن

---

١ انا نستخدم هذا الاصطلاح بالمعنى التقريبي . والصحيح أن الشروح التي نحن بصددها يتصورها أصحابها على أنها تكشف عن المعنى الباطن للنص ولكن بمعنى أنه المعنى الحقيقي الذي أراده الله . فهم من هذه الناحية يتلاقون مع الاسكندريين في « معناهم الروحي » .

٢ إن خير شاهد على ذلك كله هو كتيب « مشكاة الأنوار » الذي سبق ذكره (انظر « الجواهر الغوالي » ، ص ١١٠ – ١٤٦) حيث نجد (في الجزئين الثاني والثالث) : ١) نظرية كاملة في التمثيل تتعلق بالعالمين الحسي والروحاني ؛ وهو تمييز أفلاطوني كله كان اوريجينوس قد سبق إليه واعتمده ؛ ٢) شواهد كثيرة على التفسير « الرمزي » انطلاقاً من القرآن ؛ ٣) إثباتاً يشمل في الآن نفسه صحة المعنى التاريخي الحقيقي ، أي معنى النص بحرفيته والتخفيض من مرماه وقيمته . (قال الله لموسى « اخلع نعليك » – قرآن ٢٠ : ١٢ –) فيقول الغزالي (ص١٣٣) : « بل أقول موسى فهم من الأمر بخلع النعلين اطراح الكونين . فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه وباطناً بخلع العالمين » ؛ ٤) التفسيرات الخمسة الممكنة التي تحدد وفقاً لمراتب الروح البشري الخمس (انظر في ما سبق ص ٢١٣) ؛ ٥) وأخيراً تطبيقات آية النور (قرآن ٢٤ : ٣٥) التي هي موضوع=

موضوعنا ، على مـا في امتناعنا منه من خسران . ذلك بأن الـزي الأفلاطوني المحدث الذي يخلعه هؤلاء المفكرون على الآيات القرآنية قد يلقي ضوءاً على بعض المشاكل التي يثيرها زي آخر يماثله خُلع على التفسير المسيحي في مدرسة الإسكندرية . فإن معرفة ذوقية فكرية مصطبغة بالأغنسطية استمرت إلى عهد متـأخر وظهرت حتى عند غريغوريوس النيسي ، في تصوّر الارتقاء إلى عـالم المشاهدة النظرية . ولا بدّ لهـذه المعرفة من تذكيرنا بعـالم الملكوت الذي كان يلذ تصوره للغزالي ، ثم مع الغزالي ، لطائفة من المسلمين تقيّدت بتقليد كلّه إسلامي[1] .

فواضح من ذلك كله أنه لم يقع في الإسلام ، أثناء السنين أو العهود التي تطور فيها ، ذلك الاتحاد بين الأبحاث في العقيدة والتفسير في الكتاب الذي نتبينه في المسيحية . لقد قـام علم التفسير في بنيانه قبل علم الكلام ومستقلاً عنه ، والكلام يستخدمه ويؤثر عليه في آن واحد ، ولكنـه يتميز عنه دائماً . أمـا في المسيحية فالكتاب هو أولاً غذاء تلتذ النفس به ؛ وبهذا المعنى كان أيضاً ، في عهد الآباء ، كلّ الاجتهاد الفكري الذي بُذِل في الإقبال على غيبيات الوحي . ويصدق هذا على مدرسـة انطاكية ذاتها ، على أن ينبّه فقط إلى أنهم كان يطيب لهم أن يبـدلوا بالتطبيقات الأخلاقية ، التعليمَ الذي ازدوج فيه الزهد والتصوف . لقد فاتتهم الأدوات اللازمة لعلم اللغات في أصولها اللفظية ، ولعلم التاريخ ، ولعلم الآثار وسواها . فلم يَحِن ، حتى لمدرسة المعنى الظاهر ، العهدُ الذي فيه يصبح هذا الغذاء الروحي يزداد نجوعاً بازدياد ما يبذلُه

= الكتيب . وهذه الآية هي ذاتها تلك التي أسهب ابن سينا في شرحها (تسع رسـائل ، القاهرة ، ص ١٢٤ – ١٣٢ ، مع تأييد للتعليم البـاطني يدعم بسلطة غوروس وسقراط وأفلاطون وحتى أرسطو – « إشارات » ، طبعة فورجيه ، ليدن ، ١٨٩٢ م ، ص ١٢٦ – ١٢٧) . إن المقارنة بـين رمزيتي ابن سينا و الغزالي مفيـدة جداً . انظر أيضـاً رمزيتهما المشـتركـة في الطير .

١ يحل « عرش » الله القرآني ، في عالم الملكوت ، محل « الهيكل » من وجه ما .

التفسير العلمي من جهد في حل عدد من المسائل تتعلق بالحضارات القديمة ، وبإثبات النصوص إثباتاً علمياً ، بعد ردها إلى بيئاتها التاريخية . والصحيح أن المدارس القديمة كلها ، كانت تمهد لهذا العهد على قدر وسائلها . وإن كان الآباء اللاتينيون ، مع القديس هيرونيموس ، أهلاً لذكر خاص من هذه الناحية ، وكان أغسطينوس قد تبين بوضوح كل ما في « العلوم الإنسانية » من نفع لفهم الكتاب [1] ، فإنا لا يسعنا أن ننسى اهتمام أوريجينوس بإثبات النصوص وبمقارنة بعضها مع بعض [2] . ألم يكن أول ما همّ به القديس هيرونيموس ، قبل إقباله على ترجمته المباشرة من العبرية ، أن يعتمد « إكْسَپْلات » أوريجينوس أساساً ؟ فليس من العبث أن نلاحظ أن أول من تولى هذا العمل المتواصل في نقد النصوص كان ، من بين المفكرين العظام في عهد الآباء اليونانيين ، أشدّهم ميلاً إلى « الإشارية » [3] . كما أنه ليس من العبث أن نذكر

---

١ « في العقيدة المسيحية » ، كتاب ٢ ، وخاصة ف ١١ ، عن ضرورة معرفة اليونانية والعبرانية ؛ و ف ٢٨ عن فائدة التاريخ ؛ وف. ٢٩ عن فائدة علم الحيوان والأعشاب والفلك خاصة الخ ... ويصرح أيضاً بضرورة معرفة علم الصرف والنحو والجدل والخطابة .

٢ هل يجب أن نذكر الدقة التي يعتمدها اوريجينوس في إثبات نص «الأكسبلات» فيقارن بين الروايات ويستخدم روايات أكويلا وسيماكوس والسبعينية وثيودوتيون ؟ ولقد سبق اكليمنضوس وتكلم عن فائدة العلوم البشرية لفهم الكتاب المقدس (السترومات ، ١ ، ٩ ، **PG** ، ح ٨ ، عمود ٧٤٠ وتا) .

٣ لا ريب أن مدرسة انطاكية انصرفت هي أيضاً إلى هذا العمل . فهناك مثلا نص لوقيانوس السميساطي (إعادة النظر في السبعينية بالرجوع إلى الأصل العبراني) . ثم ان ثيودوروس المبسوستي قارن بين السبعينية وسيماكوس ، بل بينها وبين نص الثيودوتيون وترجمة البشيتا السريانية عند الحاجة . في ذلك العصر على نحو التقريب ، أي في أواخر القرن الرابع الميلادي ، يلاحظ القديس هيرونيموس (المقدمة في كتاب الموازيات ، **PL** ، ح ٢٨ ، ١٣٢٤ – ٢٥) أنهم كانوا في الاسكندرية ومصر يتلون الكتاب في نص هيزيكيوس ، كما أنهم يعتمدون في القسطنطينية وحتى في انطاكية نص لوقيانوس . أما في الأقاليم الفلسطينية الواقعة بين مصر وانطاكية فإنهم كانوا يلجؤون إلى نص أوريجينوس كما ظهر في نشرة الشهيد بمفيلوس وأوزيبيوس القيصري .

هنا أن علماء الإسلام لم يتصوروا قط ، حتّى يومنا هـذا ، تفسيراً علمياً بالمعنى الحقيقي لنصّهم القرآني ، ولو على سبيل التمني أو الآمكان [1] .

حـ ـ اضطمام الهلّنستية

مهما اختلفت المشاكل التي ثارت في وجه علمَي الكلام واللاهوت ، فإن الوحي المدوّن كان المنطلق المشترك بينهما ، عليه أقبلا ليفهماه وليستخدماه وليردا على منكريه . فهل تشتد الخلافات بينهما أم تضعف أثناء تقدمهما ، كلّ في طريقه ؟ أم تحدّد مراحل التطور في أحدهما بالهدف ذاته الذي يحددها لدى الآخر ؟ لا شك في أن الكلام تنبثق أصوله من القرآن ، وعلم اللاهوت من العهد القديم والإنجيل . ولكن هل كان لعلم الكلام أن يتميز عن التفسير ، وعلم اللاهوت عن شرح الكتب المقدسة ، لو لم يقبل الفكر اليوناني ـ جِنّ خيرٍ كان أم جِنّ شر ـ فيشرف على نشأتهما ؟

الصحيح أن ما سبق الكلام علماً في عهد دمشق ، لم يتلاق مع الهلنستية إلا بعد تصفيقها ، من خلال الفكر المسيحي . لكنه إن كان هذا العهد هو بالذات العهد الذي نشبت فيه الخصومات العقَدية الأولى وهي في الواقع سياسية ودينية ، فإن علم الكلام لم يقم بنيانه حقاً إلا في العهد التالي ، كما رأينا ، أعني في زمان بغداد الأول . وإن تراث الفكر

---

١ هذه مغالطة مكشوفة ، فلقد أثبت علماء الإسلام حقيقة أن النص القرآني أصح وثيقة تاريخية عرفها الإنسان ، ولقد ذكرنا الأدلة على ذلك عندما حللنا في الفصل الأول من الجزء الأول مفهومي « الوحي » عند المسلمين والمسيحيين . انظر ص ٣٧ – ٣٩ مع الحواشي (الصالح) .

اليوناني هو الذي نواجهه بحد ذاته هنا . لم ينقلب على التحف الأدبية من شعر ومآس مسرحية ، لا المعرّبون المسلمون ولا المعربون المسيحيون الذين سخرتهم الخلافة الإسلامية للتعريب . ففي هذا العهد العباسي الذهبي ، كانت المدرسة التي فضّل أهل الصناعات في الإسلام الاختلاف إليها لينمّوا بمواردها إلهامهم ، هي مدرسة الثقافة الإيرانية والإحساس الإيراني [١] . كان الإسلام آنئذ متجهاً بقلبه نحو شرق بني كسرى ، وفي روحه كَلَف بالحكمة الهلنستية [٢] .

الإسلام والمسيحية : هما ، على كل حال ، فكرتان دينيتان قائمتان على التوحيد ، وهما ، أصلاً ، ساميتان في عبارتهما ، ثم يستمد كلاهما

---

١ لشد ما كان هذا ظاهراً في الشعر والموسيقى والفنون الجميلة الفرعية . انظر هاشم سباعي ، « نفسانية الشرقي » ، محاضرة ألقيت في تونس . انظر أيضاً لويس غرديه ، « قيم إنسانية » . ولا يطعن في النتائج التي وصل إليها سباعي أن يكون البيروني قد ذكر هوميروس الذي كان تيوفيلوس الرهاوي قد ترجمه إلى السريانية في القرن الثامن . إلا أنه ربما ينبغي أن يعاد النظر في تلك النتائج من حيث الموسيقى . فإن المعلومات الحسابية والرياضية المعول عليها جعلت النظريات الموسيقية في الحضارة العربية الإسلامية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً «بالعلوم الدخيلة » الواردة من بلاد اليونان . ولقد خصص لها عظام الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا كتباً كاملة . ولا شك أن التأثير الايراني فيها هو أمر لا ينكر . لكنا نعلم كم كانت أصوات الموسيقى العربية التي بقي التقليد الإسلامي محترساً منها ، قريبة إلى أصوات الموسيقى اليونانية الكلاسيكية وبالتالي إلى الأصوات الموسيقية الغريغورية .

٢ لم يكن هذا العصر عصر الترجمات فقط ، بل عصر المكاتب الكبرى ، خاصة أو أهلية . مثل ذلك « بيت الحكمة » ، الذي أسسه في بغداد المأمون الخليفة المعتزلي ، ودار الكتب الخاصة في البصرة حيث يخصص مرتب للعلماء الذين يقصدونها للمطالعة . ثم عرفت القاهرة ، قرناً بعد ذلك ، في عهد الفاطميين ، مكتبة القصر المحتوية على ١٨٠٠٠ كتاب في العلوم الدخيلة وخاصة دار العلم أو دار الحكمة التي أسسها الحاكم ، وكانت تشتمل ، إلى جانب الكتب في المواد العربية ترجمات الكتب اليونانية الموضوعة في الفلسفة والفلك والهندسة والطب . ومن المؤسف أن أدى الرد الفعلي السني ، بعد استيلاء صلاح الدين على المدينة ، إلى حرق تلك الكتب أو تبديدها . عن كل هذه المكاتب انظر الرسالة التي يحضرها السيد العش .

أدواته الذهنية من فلاسفة اليونان . لكن اختلافاً ظاهراً لم يلبث أن قام بينهما . فإن الفكر اللاهوتي المسيحي في القرون الأولى كان قد اتخذ لنفسه عبارة يونانية ، ثم إنه نشأ وتطور في بيئة يونانية بثقافتها وحضارتها . كان معظم الآباء في الكنيسة الشرقية مشبعين بالهلنستية ، وكان عدد منهم ، مثل يوستينوس في القرن الثاني ، وغريغوريوس النيسي في القرن الرابع ، هلنستيي التفكير تاريخياً قبل أن يصبحوا لاهوتيين . أما الإسلام فعلى خلاف ذلك : ورد عليه الفكر اليوناني من الخارج ، داخلاً في بيئة تغلّب فيها نهائياً ، منذ العباسيين ، التأثرُ بالثقافة الإيرانية على التأثر بالثقافة البيزنطية . ولم يلبث المسيحيون أنفسهم في سورية ومصر ، أن عدلوا اللغة اليونانية باللغة العربية [١] . فلم يتصل العالم الإسلامي بالفكر اليوناني إلا من خلال التعريب و« شاشته » . علاوة على أن هذه « الشاشة » كانت أقل شفافية بالنسبة إليه،منها بالنسبة إلى فكر الآباء اللاتينيين . ذلك بأن الثقافة اللاتينية ، مهما انفردت بنزعاتها الخاصة وبمرجحات عقلية تميل بها إلى الأحكام القضائية والتعليم ، ما تزال في أعمق دوافعها بمنزلة طعم أبر في الثقافة اليونانية . ولم يكن الأمر على هذه الحال في الثقافة العربية الإسلامية . أجل لقد قام المسيحيون الذين أسلموا ، وحتى الذميين منهم الذين انفتحت لهم المدينة الإسلامية ، وأسهموا بالكثير في التوفيق بين جو الإسلام العربي والصور اليونانية الذهبية . لكن هذا التوفيق بقي أضعف منه في المسيحية ، إذ كان توفيقاً أقرب إلى السطحية ،

---

١ كانت المسيحية منتشرة في مصر وسورية فنهض حقاً في أراضيها ،لدى وصول الإسلام، نمط جديد في التفكير والإحساس ظهرت فيه عبقرية اللغة العربية السامية على غيرها ، وكانت صلته باللغة السريانية وثقافتها أشد منها باللغة اليونانية وثقافتها . ثم جاء يغير في ذلك كله التأثير الايراني الذي تم له النفوذ بالكثير أو القليل في الدولة العباسية بأسرها . بقي أن ماضي مصر والبلاد المجاورة الاسكندري الطويل المجيد كان قد أعدها لأن ترحب ترحيباً حماسياً بتأثير الفكر الهلنستي المتزيي بلباسه العربي .

وأشد تعرضاً للتردد والمناقشة ، يعاد إليه دائماً ويتساءل عن صحته .

فهل يجب أن نتجاوز إلى أبعد من ذلك ، فندرك وراء المواد الثقافية ما تلاقي من المعاني الفلسفية واللاهوتية ؟ لا شك أن المسيحية اضطرت إلى تحطيم الأطُر اليونانية لتنتقل من الخير المحض الأفلاطوني أو من المحرك الأول والعلة الغائية في الأرسطية إلى « ميتافيزيقيا سِفْر الخروج »[١] . فالله هنا هو إله متنزه باطن في آن واحـد ، كامل وليس له نهـاية ، واحد وخالق ، قـائم في ذاته وواصل الآدميين من ذاته وصال نُعْمى ورضوان . حتى ليسعنا القول في فكر الآباء اليونانيين ، لشدة قربه من أصوله الفلسفية ، إنه لم ينته دائماً إلى ذلك القدر من الدقة في التعبير الذي انتهى إليه الفكر لدى الآباء اللاتين . أما الإله الذي وجب على الفكر الإسلامي في مسلكه القويم أن يخضع ويدين له ، فلم يكن إلهـا كاملاً غير ذي نهـاية ، واحداً ، خالقـاً ، قائماً في ذاته فقط . بل هو أيضاً الله المتنزه بفردانيته ، المحجوب كماله في أحكام يعجز الإنسان عن إدراكها ، تبدبها مشيئة مطلقة التصرف باختيارها . فلم يضطر هذا الفكر إلى تحطيم الأطُر اليونانية فقط ، ولو كانت الغاية من هذا التحطيم إثراء ما تنطوي تلك الأطُر عليه ، بل إلى رد بعض العناصر أيضـاً ، وبعض المعاني التي تولتها المسيحية عن اختيار . وربما لم يكن بد من الانتهاء إلى هذا الحد لفهم المأساة التي قامت عليها العلاقات بين علم الكلام السني والفلسفة الهلنستية .

ومهما كان من أمر فإن الفكر اليوناني ، ولو راق للعهد العباسي بالقدر الذي نعرفه ، لم ينسلك هنا ، انسلاكاً طبيعياً ، في لحمة فكر عقَدي كان لم يزل ناشئاً . لقد ورد على هذا الفكر من الخارج وقُبِل بكونه شيئاً دخيلاً . كان مفعوله المباشر أولاً تصديع الموقف الإيماني التقليدي الذي اتصف بـه العهد الأول ، ولكن على حساب التعاليم المنقولة ذاتهـا .

---

١ إنها لعبارة موفقة صيغتها أخذناها عن السيد جلسون (روح الفلسفة الوسيطية) .

فأول من نال الفكر اليوناني منهم ، هم ، مثلاً ، الدهريون ، أنصار « قدم الدهر » ، وهؤلاء الزنادقة الذين كانت المحاكم تعمل على مطاردتهم ، وتمتزج عندهم التأثيرات المتنوعة من تأثير يوناني وشرقي ومانوي أو مزدكي . ومن هؤلاء كان أبو بكر الرازي ، الذي هو « رازيس » القرون الوسيطة اللاتينية (توفي سنة ٣١٣ ، أو ٣٢٣ هـ) والقائل « بالعناصر الخمسة القديمة » ، أي الخالق والنفس والهيولى والزمان والمكان [١] . ففي وجه هؤلاء المبتدعة حاول علم الكلام في أوائله ، وهو كلام المعتزلة ، توفيقاً يحمل الطابع الإسلامي ، لا بمعنى أن هذا التوفيق يأخذ بالنتائج الفلسفية ذاتها ، بل بمعنى أنه يتناول عدداً من الأُطُر الذهنية اليونانية . ولقد جاوز ذلك التوفيق الحد المقبول ، فأسقطت منه المقاومة الأشعرية والماتريدية الشيء الكثير . وعرضت الفلسفة بدورها لعلم الكلام بمظهر مسلَّمات غريبة عن أُطُره الذهنية . فعاد التعليم « القويم » يقاومها ، وأخذ يتأثر بها هذه المرة أيضاً تأثراً حقيقياً من خلال مقاومته ذاتها . وهكذا بحث علم الكلام ، في المادة الهلنستية ، عن بعض مسالك على الأقل ، لجهازه الفكري ، يتسلح بها ويتخذها أداة لرد الهجومات الشديدة . على أن هذا البحث كان القصد منه توازناً لم يدرك إلا في ما ندر ، ونظرةً إلى المسائل غلب عليها لون البِدَع التي كان يجب الرد عليها .

أما مسلك الفكر الديني المسيحي فكان يخالف هذا المسلك خلافاً تاماً . لقد غمر علاقاته بالثقافة الفلسفية اليونانية جو مفعم كله بالهلنستية .

وها نحن أولاء نذكر بعض أمثال تلفت الانتباه بنوع خاص . لم

---

١ انظر في EI مقال كراوس وپينيس ونصوص الرازي ذاتها في « رسائل الرازي الفلسفية » التي جمعها ونشرها كراوس ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٣٩ م ؛ وخاصة النصوص المتعلقة بالعناصر الخمسة القديمة ص ١٩٥ — ٢١٦ .

يخطر ببال المدافعين عن العقيدة المسيحية يوماً أن يتبرؤوا من ثقافتهم اليونانية أو اليونانية – اللاتينية ، بل كانوا يتباهون بها . ولقد أصبحت لدى آباء القرن الثاني ، ومعظمهم من المهتدين إلى المسيحية ، خير أداة في دفاعهم عن إيمانهم الجديد . فها هو ذا يوستينوس « الفيلسوف » وإثيناغورُس « الأثيني ، الفيلسوف والمسيحي » ، على ما ورد في كتابه الدفاعي ذاته ، والقديس ثيوفيلوس الأنطاكي ، الأديب صاحب الأسلوب الأنيق ، ومركوس مينوسيوس فليكس ، المحامي الروماني الذي اعتبر كتابه « الاكتافيوس يانواريوس » تحفة من تحف الأدب اللاتيني ، وغيرهم كثر (*) ... وها هو ذا مثل آخر يدل على شيء من الإفراط ، وهو « التوصية في حق المسيحيين » لأثيناغورُس ، ورد فيه الكثير من الإشارات إلى أساطير اليونان ، وكثير من النبذ التي لم تستمد من أفلاطون فقط ، بل بجانب أعظم من هوميروس وهيرودوس وإيريبيدوس أيضاً [١] ...

على أن ثقافة أثيناغورس تبدو غير مأخوذة من مصادرها أخذاً مباشراً . فإنه يعترف هو ذاته ، « بأنه يستخدم المنتخبات الأدبية سالكاً في ذلك مسلك معاصريه » [٢] . أما ثقافة اكليمنضوس الاسكندري فأصح وأشد أصالة ، وهو معاصر للقديس ايرينَيّوس ، وقد علّم في أواخر القرن الثاني [٣] . ولا شك أنه وُلِد في أثينا من عائلة وثنية [٤] .

---

١ إذا نظرنا الى « جدول الاستشهادات » الذي وضعه بردي في آخر ترجمته « للتوصية » (المنابع المسيحية ، عدد ٣) وجدنا فيه ١٧ استشهاداً مأخوذاً من الكتاب المقدس وأكثر من ٧٠ استشهاداً مأخوذاً من المؤلفين في الأمور الدنيوية .

٢ انظر بردي ، المرجع ذاته ، المقدمة ، ص ٢٤ .

٣ إنا نتردد اليوم (انظر مونديزير ، ترجمة البروبربتيك في « المنابع المسيحية » ، عدد ٢ ، مقدمة ، ص ١١) في جعل اكليمنضوس مديراً للديدسكالية ، تلك المدرسة التي أسست للموعوظين وكانوا يتصورون بنتينوس على رأسها في القرن الثاني . أما اكليمنضوس فإنه محتمل جداً ، على كل حال ، أن يكون قد سمع من بنتينوس قبل أن يصبح بدوره أستاذاً مقدراً . ثم انه=

وإنما يعنى بأن يسوق تلميذه إلى المعرفة الفائقة ، إلى « الحكمة » المسيحية ، أي إلى مشاهدة « الكلمة » . لكن « الكلمة » قبل أن يكون العالِم الذي يعلّم ، هو المربي الذي يروّض الأهواء ؛ وقبل أن يكون المربي ، هو الهادي الذي يدعو النـاس إلى النجـاة [1] . والذي لا بُدّ من التسليم به هو أن « الكلمة » إذ يقوم بهذا الدور الأخير في عرف اكليمنضوس، إنما يتحول بسهولة إلى الأستاذ في الهلنستية . وهنا أيضاً يدعى شعراء اليونان العظام مع أفلاطون إلى الوقوف في جانب الكتاب [2] . حتّى إذا انتهينا إلى ما يكاد يكون أواخر القرن الثالث ، تبينا أن نزعات أنطاكية لم تتجاوز أبعد من ذلك كله في تنائيها عن الجو الهلنستّي . لكـن الإسكندريين ، بسبب الأفلاطونية المتغلبة عليهم ، كانوا مع من بقوا في مجال نفوذهم ، بالقليل أو بالكثير ، هم الذين أبلوا خير البلاء في خدمة هذه الثقافة اليونانية التي أصبحت مسيحية .

وما كان أروعها فرقة أدباء وخطباء ، وحتّى شعراء ، فرقة القپادوقيين العظام في القرن الرابع : بازيليوس وصديقه غريغوريوس النازيَنْزي وغريغوريوس النيسي أخو بازيليوس [3] . لقد كان بازيليوس وغريغوريوس

= هرب إلى مصر وإلى القبادوقيا ، بعد ذلك ، عندما اضطرم الاضطهاد على المسيحيين في أيام سبتيموس سڤيروس . فطلب الأسقف دمتريوس من اوريجينوس أن يترأس هو بذاته التعليم في تلك المدرسة ، وذلك أثناء الاضطهاد المشار إليه .

٤ انظر تقديم مونديزير لاكليمنضوس ، المرجع ذاته .

١ يقول اكليمنضوس : « إن الدليل الرباني ، الكلمة ، يسمى الهادي ، عندما يدعو النـاس إلى النجاة ... » (الأستاذ ١ ، ١ ، PG ، ج ٨ ، عامود ٢٥٠ ، ذكره مونديزير ، المرجع ذاته ، ص ١٣) .

٢ في تلك البيئة التي ما زالت مشبعة بالوثنية ، يومذاك ، أصبحت الإلهة الأولمبية اليونانية و « زفس ذاته » ، « الشياطين العظام » الذين يصرون على « هلاك » من تحرشوا بهم (اكليمنضوس، المرجع ذاته ، ص ٨٩) .

٣ ونضيف إليهم القديس أمفيلوك من قونيا ابن عم غريغوريوس النازينزي الـذي فقـدت آثاره .

النيسي من أسرة خطباء ، وفضّل الثاني حيناً فن الخطابة على الأسقفية [1]. ونعلم أن غريغوريوس النازينْزي درس في قيصرية قپادوقيا ، وفي قيصرية فلسطين ، وفي الإسكندرية ، وفي أثينا أخيراً حيث قامت أواصر الصداقة بينه وبين بازيليوس . فها نحن أولاء نجد عند غريغوريوس النازينْزي ما هو خير من الاستشهاد بشعر اليونان ، وهي قصائده ذاتها ، تزدهي بالأناقة في نظمها الوصفي والغنائي [2] . وما عسانا نقول في المراسلة المتبادلة بين بازيليوس وغريغوريوس حيث يتمازج ، وفقاً لتداعي الأفكار ، ذكرُ نصوص الوحي بذكر الأخبار الأسطورية [3] . لقد انتهت المسيحية في تسربها إلى البيئة الهلنستية كلها إلى أبعد ما كانت قد انتهت إليه في القرون السابقة . وكان تسربها بحيث أصبح الاستشهاد بنصوص الوثنية القديمة مجرد استحضار لتذكارات عائلية تخطر بالبال مصحوباً بالابتسامة . أما الآلهة فهي رموز بريئة أكثر منها أباليس حقاً ، وهي القيم المسيحية ذاتها التي تغذّي الآن تلك الهلنستية المتجددة . ولا يعني ذلك بحال أن المسيحية لا يسعها أن تتوسع إلاّ في جو هلنستي . بل أثبتت منذ تلك القرون الأولى – إبان تلاقيها مع جو ثقافي عريق القدم، انفرد بدقة تهذيبية – أنها يسعها على الفور أن تتولى هذا الجو وأن تنهض ، بدون أن تفقد شيئاً من تنزيهها الخاص ، بقيم إنسانية أقوى ما تكون

---

١ راجع الكتاب الذي كتبه له في هذا الموضوع غريغوريوس النازينزي (PG ، ح ٣٧ ، الرسالة ١١ ، عمود ٤١ – ٤٤) .

٢ المرجع ذاته ، « الأناشيد » ، عمود ٣٩٧ – ١٦٦٩ . – لقد ترجم بعض هذه الأناشيد وبعض الرسائل لغريغوريوس پول غاليه « غريغوريوس النازينزي ، أناشيد ورسائل » ، في مجموعة « المؤلفون المسيحيون العظام » ، منشورات ڤيث ليون – باريس ، ١٩٤١ م .

٣ إن في رسائل غريغوريوس النازينزي ٤ ، ٥ ، ٦ (المرجع ذاته ، عامود ٢٤ – ٣٢) إلى باسيليوس دلالات بليغة على محاسن الحياة الرهبانية . انتبه خاصة إلى المفاكهة التي يسترسل فيها المؤلف ، في الرسالة ٤ و ٥ .

القيم صحـــةً وأصالة .

وفي الجانب الأقصى من العالم المسيحي حينئذ ، كان تراث رومـا الأدبي « المدرسي » هو الذي أقبل عليه آباء الكنيسة اللاتينية مباشرة ، ومن خلاله على التراث اليوناني ، فسخروهما لصالحهم في خدمة الإيمان . وهنا شقّ كتاب « شيشرون » « الهُرْتُنْسْيوس » الطريق لتاسوعات أفلوطين . وجاء جو الألفة الفكرية في كَسِّيَسْيا كوم كالصدى للصداقة القپادوقية الحميمة . أفينبغي أن نذكر أن تذوق الكلام البليغ والعلم به كادا يحولان حيناً بين هِيْرونُيموس وأغسطينوس وبين أن يفهما الكتاب المقدس؟ وإنا لنعرف ها هنا ما كان من أناشيد القديس أمْبْروزُيوس وأشـعار بُولينوس النُولي ومراسلاته ، وقصائد بْرودِنْسْيُوس الإسباني في القرن الخامس ، وما كان أكثر غيرها من فنون القول (*) !

لا شك أن رجال الفئتين ، يونانيين ولاتينيين ، كانوا يقـاومون الإسراف في فن الخطابة ، فيعيبون على أنفسهم استسلامهم إليه ، ويقابلون خلابة السفسطائيين بالحكمة المسيحية[1] . ولكن شتان ما بين رفض هذا اللغو الفكري العابث وبين الحكم العنيف الذي أصدره مثلاً على « الحكمة اليونانية » الإصلاحُ البروتستنتي في أوائله . ولا شك أن الحكمة المسيحية كانت خصماً للسفسطائيين وللخطباء الذين كانوا ينتشون بالكلام الصاخب.

---

[1] هذا هو معنى مـا ورد في رسالة غريغوريوس النازينزي ٢٣٥ إلى ادمنيتوس (المرجع ذاته ، عمود ٣٧٧ — ٣٨٠) — « انك تعود إلى حب السفسطائية كأنك لا تزال شاباً . أمـا نحن فقد عدلنا عنها إذ أنا بعون الله ومن أجله تعالى رفعنـا أنظارنا إلى الملأ الأعلى » . ولكـن دونك مع ذلك هـذه الدعوة إلى تنصير مرح لعلم البلاغة « أود لو حصلت هـذه الأشياء كلها وسخرت مـا حصلت لخدمة الحسن والجمال . وإنك لفاعل إذا قهرت الباطل عندك مخافة الله التي يجب أن يتحلى بها الكل دائماً » (ترجمة غاليه) . وإنا لنجد لهذه الأقوال أصداءها عند القديس أغسطينوس مع اختلاف اللحن والإقليم .

غير أنها أصبحت ، في عهد الآباء ، بمنزلة العلم الهادي للحكمة اليونانية التي وجدتها في طريقها . فساقتها إلى الانعتاق من ذاتها ومجاوزتها . وإنه لا يصح أن نطبق على اكليمنضوس الإسكندري وحده ذلك القول الذي يسعنا أن نقوله مع الأب « موندیزیر »[1] : « إنه يوناني ومسيحي وهو هذا وذاك على أصدق ما يكون ، بل على أشد ما يكون هوى ، إذ كان يريد أن يجمع بين هدفه الديني وهدفه الثقافي . وعلى هذا لم تكن العلاقات بين الإيمان الجديد وحقيقة الفلسفات القديمة هي وحدها التي تعنيه . إنه كان يتجاوز ذلك كله إلى أبعد منه كثيراً . فإنه يريد للحياة كلها أن تصبح مسيحية : في الآداب والصناعات ، والحياة الاجتماعية والعائلية ، وفي التربية ، والعمل ، والاستجمام . وها هوذا يسعى إلى صوغ المبادئ لثقافة يتخللها إيمانه ، وتنعشها مثله العليا » . وإن كان اكليمنضوس « بمعنى فائق هو أول من يجدر به لقب الأديب الإنساني المسيحي »[2] ، فقد حقق غيره ، مدة بضعة أجيال وعلى جانب أقوى من العفوية أيضاً ، هذا التناسق في حياته . ثم إن هذا التناسق كان ، لدى تحققه ، خيراً من ذلك الذي حققه ، بتقدير وتدبير ، على تكلف وتصنع ، إن أردنا أن نقول الحق بكامله ، انبعاثُ الفكر القائم على القيم الإنسانية في القرن السادس عشر . ألا وإن الثقافة في عهد الآباء لم تكن ممّا ينبغي آنئذ إحياؤه . ولم يواصل البحث للطعن في قيم إنسانية مسيحية أخرى ، هي قيم العهود الذهبية في القرن الوسيط ، وما كان أصحها « قيماً إنسانية » ! إنما خلع الطرافة على ما لدى الآباء من قيم انسانية عفوية هذا المنزعُ الانساني وإمكاناته المنفتحة كلها للمستقبل . وهنا لا نجد قط أثراً للانطواء على إحياء ماضٍ بات ، تاريخياً ، مغلقاً على ذاته .

---

١ انظر موندیزیر ، المقدمة إلى البروتربتيك ، الطبعة المذكورة ، ص ١٧ — ١٨ .

٢ المرجع ذاته ، ص ١٨ .

أفلم يكن في هذا الفكر الإنساني ، كما كان في كل نزعة إنسانية ، خطر ينذر التوازن بالاضطراب ؟ وإنه لخطر كان يهدّد به أخص ما جاءت به الهلنستية ، ولقد حدّق خاصة بالبيئة الثقافية التي كانت أغنى البيئات ثروةً فكرية وهي ، الإسكندرية والقبادوقيون . وأعني بهذا الخطر الترحيبَ البالغ الذي خُصَّ به الدفق الأفلاطوني وحده . ولقد تبينا تأثيره على الإشارية الإسكندرية . إنما يقابلنا هنا ، على جانب أقوى من المباشرة ، في العلاقات التي تقوم بالذات بين الفلسفة وعلم اللاهوت بالمعنى الذي نفهم عليه اليوم هذين الاصطلاحين .

ما أبعدنا الآن ، على كل حال ، عن علم الكلام ! إن العالَم الإسلامي عرف ، هو أيضاً ، في عهد العباسيين الأول ، ازدهاراً إنسانياً أصيلاً في نتاج الأدباء المنعزلين بعض الشيء عن العوام وفي تفكيرهم الذي أُشْرِب من ذكريات الفرس ما أُشْرِب من ذكريات اليونان . ولكن علم الكلام كف عن الاشتراك في تلك الذكريات بعد إلجام المعتزلة عما تجاسروا على قوله ، وهنا نتبين كم كان المصير التاريخي مختلفاً في كل من الطرفين : فقد نشأ علم الكلام من زيادة تعمّق في التفكير أقبل به علماء الإسلام على « العلوم الدينية » للذود عنها . ولم يثبت بنيانه إلا بما تسرب إليه من الخارج من تأثير الفلسفة اليونانية . ولقد انتهى إلى ذلك بمقاومته لهذه الفلسفة ، وبأخذه عنها ، في الآن نفسه ، أخذاً اختلف باختلاف المدارس ، لما فاته من المنهج الاستدلالي . أما الفكر الديني المسيحي فإنه أدرك ما جاء عليه في ، ذاته وتطور منذ القرن الأول في بيئة ذات أصل هلنستي أو مطبوعة بطابع الهلنستية . وبقي اليوناني يونانياً بعد دخوله في المسيحية . على حين أن الظروف ، ولا سيما في زمان الأمويين ، كانت تفرض على البيزنطي الذي أسلم أن يستعرب . ثم إن علم الكلام الناشئ أخذ ينتظم في مدارس بالمعنى الواسع ، لدى انفتاحه للفكر اليوناني . أما مصير المسيحية فجرى على خلاف ذلك ، لأن المسيحية

هي التي تخلّلت العقلية اليونانية والفكر اليوناني بدون أن تشعر ، مع ذلك ، بالحاجة إلى أن تظهر على الفور في زي تعليمي . وعندما قام علم اللاهوت وارتفع بنيانه علماً منظّماً ، فإنما تم ذلك له هو أيضاً بفضل تأثيرات جاءت من بلاد اليونان القديمة . لكن هذه التأثيرات لم تكن لتتلقّى إلا مسوقة بعوامل أخر ، وتلبية لضرب آخر من الحاجات .

د ــ دور الفلسفة

إن طرافة تلك الهلنستية المسيحية التي تطلّع إليها أثيناغورس ، وسعى إليها اكليمنضوس سعياً صريحاً ، وجال فيها القپادوقيون الكبار بطبيعة فائقة ، أقول : ينبغي لهذه الطرافة ألا تنسينا المشكلة الأساسية التي واجه بها التراثُ القديم العلمَ بالمقدسات . وهنا لا يتعلق البحث بالشعراء وواضعي المسرحيات بل بالفلاسفة ، كما كان الأمر في الإسلام .

فهل كانت هذه المشكلة مشتركة ؟ كيف وقد جاءت شديدة الاختلاف في صياغتها لدى الطرفين ؟ إنا نعلم أن الفلسفة الخارجة عن السنّة انقادت وحدها في الإسلام لإغواء المذهب الثلاثي النزعة الجامع بين أفلاطون وأفلوطين وأرسطو [١] . فإذا تأثر علم الكلام

---

١ ولا ننسى ما كان للرواقية ولفيثاغوروس خاصة من التأثير على بعض البيئات الشيعية أو المتأثرة بالشيعة مثل إخوان الصفا ، وإلى جانبهم أو من خلالهم ، على عدد كبير من الفلاسفة والغزالي ذاته وفلاسفة الإشراق . وفي ما يتعلق بتأثير الفكر الرواقي على الفكر الاسلامي انظر س . هوروفيتس ، « تأثير الرواقية على تطور الفلسفة عند العرب » في ZDMG ، ح ٥٧ ، ١٩٠٣ م ، ص ١٧٧ تا . — انظر أيضاً الكتاب الحديث لعثمان أمين ، « الرواقية عند العرب » ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .

الناشئ بالفكر اليوناني فإنما جاء هذا التأثّر بطريق غير مباشرة ، ليكفل أو لينقض استخدام الدليل العقلي استخداماً جدلياً . ذلك بأنه ، من الناحية التاريخية ، لم يتقابل كلام المعتزلة مع كلام الأشاعرة أو الماتريدية، في عهد «الجهاد» ، حول القرآن المخلوق أو غير المخلوق وحسب ، بل حول المنزلة التي يجب أن يعترف بها للعقل إلى جانب الشريعة أيضاً . لكنا نقول مع ذلك : ١) لم ينكر الأشاعرة أنفسهم قط — بل العكس هو الصحيح ! — استخدامَ الأدلة العقلية في الجدل على الأقل . وإنا لنعلم كم كان الأشاعرة المتأخرون يحريصون على أن يستجمعوا ، بصورة تمهيدية ، المواد الواردة من الفلسفة ، من غير أن يعدّلوا شيئاً من جوهر موقفهم العقدي النهائي . ٢) لم يفكر مذهب كلامي قط بأن يعترف بوجود فلسفة مستقلة ، تكون مع ذلك فلسفة صحيحة بتمام معناها ، يستمد هو منها أدواته الصناعية . كما أن مذهباً كلامياً قط لم يدعُ إلى ايجاد فلسفة بهذا المعنى . ٣) بيد أنه ، وإن لم تتميز الفلسفة هنا عن علم الكلام ، باعتبار كل منهما منهجية مستقلة ، فإن ما ورد من «الفصول الفلسفية» في كتب المتكلمين بقي مختلفاً ، في الواقع ، عما جاء في الفصول المخصصة «للعقائد» لدى النظر فيها من الناحية العقلية . كما أن هذه الفصول الأخيرة تتميّز عن الفصول التي وردت فيها السمعيات .

وأول «فلسفة» لجأ علم الكلام إليها هي فلسفة الأجزاء التي لا تتجزأ و «الأحوال» . والمعتزلة هم الذين وضعوا أصولها ، ثم سخرها الأشاعرة للموضوعات الكبرى في الله الصانع الواحد ، وفي المشيئة الإلهية ذات الاختيار المطلق . هذا وإن الخطوات المنطقية الأولى بدأت تظهر آنئذ على أنها ، في أساسها ، لزوميات جدلية . ثم جاءت الفلسفة المشرقية (لا المغربية) فأحدثت تأثيراً حقيقياً . وهو تأثير يعود إلى ابن سينا ، قوبل بالرد غالباً وبالإعجاب أحياناً ، وكان يعرفه معرفة تامة ، على كل حال ، تيارُ «المتأخرين» المنبعث من العَضُد الإيجي .

ففي هذا العهد نرى مسلكاً يقوم على القياس « السلوجستي » يصحب المسلك الجدلي فيحل محله تارة وينطبق عليه تارة أخرى . كما أنا نتبين الأمر ذاته بين مذهب الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ ، وبين حركة فكرية متأثرة بالأفلاطونية المحدثة . ولا شك أن هذه الحركة جاءت مندرجة في أطُر أرسطية ، ولكنها كانت دائماً على أهبة لتحطيم تلك الأطُر من غير أن تميزها عما ورد في « التاسوعات » [1] . أجل ، لم يتخل العلماء عن القياس التمثيلي ، ولكن المنطق الأرسطي اتخذ ، منذ الغزالي ، مظهر « علمٍ آلي » ، وطبّق علماء الإسلام كتاب « الأورغانون » ، و « الايساغوجي » على أغراضهم الخاصة . والصحيح في ما يتعلق « بالمحافظين » هو أنهم لم يضموا حقاً إلى علمهم إلا المنطقَ الصوري .

أما المسيحية فإن الجو الفكري الذي يكتنفها ، والهلنستية التي أخذتها على عاتقها أخذاً ناجحاً في قيمتها الثقافية كلها ، لم يسعها إلا أن يؤثرا على فهمها للفلاسفة أنفسهم . لقد بطلت القضايا الفلسفية الكبرى في كونها موادّ ترد من الخارج ، قد تلقي ضوءاً على التعاليم الدينية المنقولة ، وربما تنقضها أيضاً . بل إن هذه التعاليم أخذت تبدو ، بطبعيّة سمحة ، للمسيحيين المثقفين ، كأنها تكميل ، هو في الآن نفسه تثقيف وتحديد للمواد الروحية التي أتى بها القدماء . فضلاً على أنه لم ينشب ، في عهد الآباء ، جدال يقابل الجدال الذي قام حول العقل مقياساً للايمان .

---

١ ربما كان الاعتقاد القوي عند بعض الفلاسفة في وحدة التفكير الأصيلة بين أفلاطون وأرسطو راجعاً إلى الالتباس التاريخي التي أحدثته« أثولوجيا أرسطو » . فظن بعضهم أن إثبات اتفاقهم في الآراء ، هو خير عمل يؤتى به . فوضع الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، « مقاصد أفلاطون وأرسطو » الخ ... لكن إذا رجعنا إلى مقدمة منطق الاشراقيين (القاهرة ، ١٣٢٨ هـ ، ص – ٤) فإن التلميحات التي نجدها فيها تدل على أن ابن سينا لم يكن مطمئناً إلى هذا الوجه في النظر .

لقد ثبت التمييز ، منذ البداية ، وفي الواقع إن لم يكن في الصيغ ، بين الطبيعة وما فوقها ، وهو تمييز مرسومة معالمه في المسيحية ؛ كما أن الإيمان ثبت ذا قيمة تفوق الطبيعة . فلا بدّ من التسليم بأن المشكلة التي أثيرت في القرون الأولى لم تكن مشكلة العلاقات بين العقل والإيمان ، أو بين الفلسفة وعلم اللاهوت ، بكل ما تشتمل عليه هذه المشكلة في مداها . بل جاءت هذه المشكلة محصورة في مجال أضيق وهو مجال العلاقات بين الحكمة اليونانية ، وبكلام أدق : بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة في معالمها ، وبين العقيدة الدينية . إن أرسطو لم يكن مجهولاً ، وإن الأطر الأرسطية ظلت باقية ، كما أنها ما انفكت باقية في الأفلاطونية المحدثة . وهنا أيضاً التُمس تعلم المنطق في كتاب « الآلة » ، ثم انضم اليه كتاب « الايساغوجي » في حينه [1] . بيد أن مضمون تلك الأطُر بالذات لا يُطلب من لدن أرسطو . فإن أشد الآباء ميلاً إلى اللاهوتيات يخلطون — في غمرة أبحاثهم — بين نورين : نور العقل ، ونور العقل وقد أضاءه الإيمان . بل يغمرون النور الأول ويغرقونه في الثاني . وإنما كانوا يلجؤون — إذ يفعلون ذلك — لجوءاً غريزياً إلى التعليم الأفلاطوني أو الأفلاطوني المحدث . أو قل إنهم لجؤوا إلى المذهبين كليهما ممازجين غالباً منذ القرن الرابع ، ليلتمسوا لديهما الهامهم الفلسفي أشد ما يكون وضوحاً . ولكن المعالم الأفلاطونية مُيّزت ، هذه المرة ، عن أرسطو ، خلافاً لما جرى في الإسلام . ولذلك لم تتخذ قط وجه « التكييف

---

١ إن في البحث التاريخي عن هذين المؤلفين في المنطق فائدة جليلة . فإن الآباء عرفوها منذ البداية ورحبت الفلسفة بها هادين عظيمين في صناعة التفكير . ثم أشعا على علم الكلام عند « المتأخرين » إلى أن عاد الفكر الغربي اللاتيني إليها واكتشفها في القرن التاسع (المنطق القديم) اكتشافاً جزئياً ، ثم اكتشافاً كاملا ، في القرن الثاني عشر . فأحدثا شيئاً كأنه ثورة فكرية . انظر الفصل التالي .

المذهبي » الذي ظهرت بـه عند الفلاسفة الشرقيين [١] . فقد بقي أرسطو ، بالرغم من الالتباس الذي خلط بينه وبين الأفلاطونية المحدثة ، ذا تأثير عميق على الفكر الإسلامي ؛ سواء أكان هـذا التـأثير مباشراً ، كما هو الأمر في الفلسفة ، أم غير مباشر ، لكنه تأثير حقيقي ، كما غدا الأمر في علم الكلام لدى المعتزلة والأشاعرة « المتأخرين » . وإنهـا لظاهرة تاريخية غريبة أن يمسي ذلك التـأثير ، في نهـاية الأمر ، أقل ظهوراً في عهد المسيحية القديم . أجل ، إنا لنعود إليه لنجده ممزوجـاً « بالرواقية » قليلاً أو كثيراً ، في مدرسة انطاكية ، أو عند الدمشقي ، وفي درجة ضعيفة عند القپادوقيين . بيد أنه كان أمراً مذخوراً ربما يظهر في حينه .

هذا ولنقف الآن عند العلاقات بين الحكمة اليونانية والعلم بالمقدسات: لقد جيء ، منذ القرن الثاني ، في هـذه المسألة بجوابين يحددان نزعتين متنافيتين في الظاهر ، لكنهما صحيحتان في الصميم ، فوجب التأليف بينهما بعد ذلك .

كان يوستينوس فيلسوفاً قبل دخوله في المسيحية ، وبقي فيلسوفاً بعد أن صار مسيحياً . ذلك بأن الفلسفة باتت في نظره طلب الحـق كاملاً ، فسماه باسم الله . فخيَّبَت الرواقية أمله ، ثم المشائية [٢] ، ثم الفيثاغورية ، الواحدة تلو الأخرى . فاطمأن وقتاً ما إلى الأفلاطونية ومشاهدة المُثُل . لكن تلاقيه مع المسيحية هو الذي أروى تعطشـه إلى

---

١ هذا الاختلاف هو اختلاف جوهري لم يحترس منه مفكرو اللاتين في القرون الوسطى عندما أرادوا أن يوحدوا بين المسلك الأغسطيني المحض وأفلاطونية ابن سينا المحدثة المصطبغة على كل حال اصطباغاً قوياً بالتفكير الارسطي . انظر أبحاث الأستاذ جلسون في الأغسطينية المتأثرة بابن سينا وذلك في الفصل التالي .

٢ ذلك بأن أستاذه في المشائية ظهر عنده حب المال كما ورد في « الحوار مع تريفون » (المقدمة ، PG ، ج ٦) .

المعرفة ، فأصبحت المسيحية في نظره ، هي الفلسفة في أفضل معانيها . وهذه نزعة أولى تدفع صاحبها دفعاً كأنه عفوي إلى أن يتصور الحقيقة المسيحية في مسلك فكري يفضي إلى التفتّح والتسامي ، بما كانت تشتمل عليه حكمة القدماء من حقائق جزئية صحيحة . ولنقل إن شئنا : إنما أنشأ هذا الاتجاه خطاب القديس بولس في شيوخ أثينا يوم قال : «أيها الأثينيون ... إن الذي تعبدونه من غير أن تعرفوه ... »[1] . لكنه لم يكن بدّ لبولس ، العالم السامي اليهودي ، تلميذ جماليال ، من أن يبذل مجهوداً قوياً للتوفيق بين تعاليمه وصَوْغها بلغة شيوخ أثينا . وهو مجهود كان عليه أن يقوم به ، تلبية منه لمحبته للمسيح . أما يوستينوس الفيلسوف فلم يضطر إلى هذا المجهود إذ كان يجول هو ذاته بين دقائق الحكمة الوثنية كأنه في موطنه الفكري . فلا غرو إذا حدا به ذلك إلى نجاحه في مسعاه ، كما حدا به أيضاً في الآن نفسه إلى صيغه الملتبسة وضيق حدوده .

ولذلك نرى أيضاً ، إزاء الموقف الذي يتخذه يوستينوس ، إذ يجاوز الفلسفة اليونانية على أخذه بها بما هي عليه في ذاتها ، موقفاً يتجاوب معه ويخالفه من وجه ما ، وهو موقف القديس إيرينَيوس الحَذِر من الفلسفة . ونذكر هنا رسالة القديس بولس إلى أهل كورنتس : «أين الحكيم ؟ أين الأديب ؟ أين المناظر في هذه الدنيا ؟ ألم يجعل الله حكمة الدنيا بلاهة ؟... ألا ، فها نحن أولاء نهتف بالمسيح مصلوباً ، وقد كان لليهود مزلة القدم ، وللأجانب بلاهة ... »[2] . ولكن لا بُدّ من توضيح ما هنا . إن الفلسفة التي يقف منها إيرينَيوس على حذر ، هي الفلسفة التي تدّعي إنشاء العلم اللاهوتي في عناصره كلها ، وذلك

---

١ أعمال الرسل ، فصل ١٧ : ٢٢ – ٢٣ .

٢ الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس ، فصل ١ : ٢٠ – ٢٣ .

على صعيدها الخاص وباللجوء إلى الأساليب التي تنفرد بها [١] . وإنما يقصد في كتابه «في الرد على الهراطقة» حكمةَ القدماء بحد ذاتها ، أقل مما يقصد هذه الحكمة وقد استخدمتها الأغنسطية المنحرفة عن العقيدة السليمة وأحلتْها محل الإيمان . كانت هذه الأغنسطية تهدد المسيحية بخطر جسيم . ولا شك أن موقف إيرينيّوس كان رد فعل مقاوم ، بيد أنه لا يسعنا أن ننسى أنه استطاع أن يرد رداً نهائياً ضرر تلك الأغنسطية بكل ما جاءت به من أضغاث أحلام . فضلاً على أنه ، في ناحية ما ، بمنزلة السلف ليوستينوس ، بمعنى أن كتاباته انطوت ضمنياً ، منذ ذلك الحين ، على مبدأ التمييز بين صعيد الفلسفة وصعيد العلم اللاهوتي . هذا ما كان يقتضيه ، على الأقل ، القياس الفصل الذي وضعه : وهو أن تكون «قاعدة الإيمان» قائمة على تأويل الوحي المدوّن تأويلاً صحيحاً [٢] . ولقد أتى غيره بعده ، وألّفوا بين هذا التمييز في الصعيدين ، وتسخير الفلسفة لعلم اللاهوت . وهو تسخير لجأ إليه يوستينوس في الواقع ، ولكن بدون التمييزات المعنوية اللازمة . بقي ، على كل حال ، أن منهج القديس ايرِينَيّوس جاء ، مع استناده إلى الكتاب ، استدلالياً عقلياً بصورة واسعة ، وأنه ، في الجزء الثاني من كتابه ، يخوض هو في رد فلسفي محكم على الأغنسطية [٣] .

لقد ظهرت هاتان النزعتان ، منذ البداية ، شرعيتين حقاً في المسيحية. وفي وسعنا أن نستشهد على كل منهما بالقديس بولس . ولا يكفي الإخفاق الظاهر ، الذي قوبل به القديس بولس في مجلس أثينا ، للحط من

---

١ أما القديس يوستينوس فإنه تلقى الفلسفة وكأنها داخلة في صيغة إيمان المسيحي .

٢ انظر «الرد على الهراطقة» ، كتاب ٣ ، المقدمة وفصل ١ – ٤ (PG، ح ٧ ، عمود ٨٤٣ – ٨٥٥) .

٣ ولقد عرض المؤلف بوضوح لهذا القصد في هذا الكتاب الثاني من مؤلفه (المرجع ذاته ، عمود ٧٠٩) .

شأن الأولى [1] . فإنها كلتيهما مسخرتان على السواء لخدمة حقيقة واحدة منزهة ، ولمعنى واحد يتعلق بالغيب الإلهي . هذا مع العلم بأن الأمر هو أمر اختلاف في النزعات الفكرية ، بل نقول : أمر منهجية في العمل ، وليس بالمعنى الدقيق أمر الإلهام الأسمى ، الذي انفرد به القديس بولس. وإن كان ذلك كذلك ، فإن لكل من هاتين النزعتين أخطارها وحدودها، حتى لتقتضي كل منها تكاملها بالأخرى . وإن هـذا القول ليبقى صادقاً صحيحاً حتى وإن كانت تلك المنهجية ، كما هو الأمر عند الآباء ، في منزلة رفيعة جداً من مقامات المحبة ، وفي حال تلقي الألطاف من الروح القُدُس . وربما كان هذا أحد الأسباب التي اقتضت ، بعد عشرة أجيال أو أحد عشر جيلاً ، في الجانب الآخر من العالم المسيحي ، أن يسلّم لعلم اللاهوت بأحكامه العلمية ، وأن تقرر التمييزات التي تستلزمها هذه الأحكام .

الواقع أنه بقيت النزعتان منفصلتين كثيراً وقليلاً ، في عهد الآباء ، ولم يُشرَع بالتنسيق الصريح بينهما إلا في القرن الرابع اللاتيني . أما عند الآباء فيسعنا القول : إن منهجية القديس يوستينوس هي التي عُمل بها أولاً ، ولكن بتدقيق متواصل منذ القرن الثاني إلى القرن

---

١ أو أن القول الأحرى هو أن هذا الإخلاق ما يزال آية أرادها الله الذي سبق وحكم بالبطلان على كل تلفيق ، وأثبت تقديس القيم الفائقة الطبيعة . إنه لم يحكم بالبطلان على استخدام حكمة بشرية متواضعة تسخر لتلك الحكمة التي تفوقها ويعدها النظر البشري جنوناً . وهي فكرة يبدو الأب فستوجيار كأنه يذهب إليها في شرحه البليغ (انظر « حبي أغريجنت ، منشورات لوسرف ، مجموعة « المسيحية » ، عدد ٦ ، ص ٩٥ — ١٠٠). لكن الموقف هنا يقتضي تمييزاً بين المعلومات والنور الذي تقع تحته ، وإنه ليوحي في نهاية الأمر أن الحكمة البشرية إذا اعترفت بحدودها اعترافاً صادقاً تيسر لها ، كما يشير الرسول إليه ، أن تقدم للمسيح حتى يتولاها .

الثالث [1] ، ثم من القرن الثالث إلى القرن الرابع ، وبنظرة تزداد وضوحاً إلى منزلة الإيمان وقيمته الفائقة للطبيعة التي ينفرد بها .

ومن هذه الناحية ، كان ما بين السنين الأخيرة من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث ، عهد المواقف المتطرفة . ففي الغرب اللاتيني يلح ترتليانوس بمثل موقف الحذر الذي اتخذه ايرينيوس ، وهو في ذلك أقل منه صواباً . فيرفض ما جاءت به الفلسفة لصالح نزعة وضعية قانونية ، كانت جديرة حقاً بالتقليد الروماني . لكنه يتمادى في هذه النزعة ، فيطرح الكثير من المشاكل اللاهوتية ، ويحلها في ضوء التقويم القانوني [2] . وإن وجب أن نجد له مقابلاً من الناحية النفسانية في الإسلام ، لم يكن بدّ من أن نتوجه أولاً إلى الأساتذة القدامى في أصول الفقه ، بل في عهد أحدث ، إلى المجاهد العظيم الحنبلي ابن تيمية ، وليس إلى علم الكلام . هذا مع الفارق الكبير الذي يسعنا أن نثبته بين التقاليد القانونية الرومانية المتفرعة كلها ، في نهاية الأمر ، من الاعتراف بأحكام طبيعية غير مكتوبة ، هي أساس الأحكام الوضعية الإنسانية ، وبين التقاليد القانونية الإسلامية المركزة فقط على شريعة موضوعة ، هي شريعة إلهية .

---

١ إن اكليمنضوس الاسكندري (السترومات ١ ، PG ، ح ٨ ، عمود ٨٠٥) يحيل بصراحة على خطاب القديس بولس أمام مجلس أثينا ليستخلص جانب الحق الذي توافر لقدامى الفلاسفة .

٢ مثل ذلك ما ورد عنده من أن الكتاب المقدس هو في منزلة الآثار والأداة البرهانية في القضاء ؛ ومن أن السمع المنقول يشكل للكنيسة ، لأنها تملكه ، « حق اكتساب بمرور الزمن » يكفل لها قيامها على الحقيقة ؛ ومن أن صيغة العقيدة هي قانون الإيمان الخ ... ثم إنا نرى الجزء المتعلق «بالتبرير» من علم اللاهوت قائماً على مفهوم الاستحقاق وعدم الاستحقاق، وعلى مفهوم الجزاء العادل، والدين، وحق الدائن على المدين . انظر البيان الموجز عن كل ذلك عند كيريه « موجز في تاريخ فكر الآباء » ، ح ١ ، ص ٢٣٦ .

إن قانونية تِرتُليانوس كان بوسعها أن تنتهي إلى تجميد النشاط الحر في الأبحاث اللاهوتية [1] . لا نريد أن نأخذ على عاتقنا كل ما أصاب هذا الرجل غالباً من زوال الحظوة في أيامنا [2] . إنما يسعنا القول : إنه لم يكن بدّ ، في اللغة اللاتينية ، من التأليف القيّم الذي أخرجه القديس أغسطينوس ، لتوضيح ما جاء به تِرتُليانوس ، ولتعيين منزلته في ضوء نظرة وُسّعت أرجاؤها . وعلى كل حال ، فإن مدرسة الإسكندرية التي أخذت تتطور في العهد ذاته مع ممثلَيْها الأشهرَيْن اكليمنضوس وأوريجينوس ، إنما كانت تخالفه في الروح والمنهجية [3] . وكان هذا العهد في الشرق عهد توهج الوثنية وهي في أصائلها . كان عهد التلفيقات بين الأديان الشرقية ، وخاصة دين الشمس الذي كان يستمد تعاليمه من الفيثاغوري أبولونيوس الطياني (القرن الأول) (*) . وفي هذا العهد أيضاً انتشرت الشعائر الدينية الباطنية القائمة على ذبح ثور وتقدمته «لمِثْرا» ، وظهرت الثنوية المانوية ، وحلّقت ، فوق ذلك كله ، الأفلاطونية المحدثة خاصة ، بما تدعو إليه من تزهد ومشاهدة روحانية . فها هم أولاء الإسكندريون يتغلبون على النزعات المنتشرة بتساميهم بها إلى الصعيد الفائق الطبيعة ، وبتوفيقهم بين العقيدة

---

١ وإنا لنجد شاهداً قاطعاً على ذلك في ما حدث له هو ذاته : إن الإشراق المفرط ينسجم عنده انسجاماً وثيقاً مع الجمود الفقهي . وإنه انشق عن الكنيسة ومال إلى « المانوية » .

٢ ذلك بأن هذا الفقيه الذي ظهر خصماً للفلسفة لم يكن إسهامه قليلا في تثبيت الاصطلاحات التي أتاحت للفلسفة أن تسخر صادقة مخلصة لعلم اللاهوت . ولا شك أن صيغه الجافة جعلت علم اللاهوت المتعلق باقنوم المسيح يبدو ضيق النطاق أحياناً . لكنا يجب ألا ننسى أنه هو الذي وضع القول عن المسيح : إنه بطبيعتين وأقنوم واحد،فكفى بذلك فكر الآباء اللاتينيين شر الالتباس في الحدود الذي أصيب به فكر الآباء اليونانيين .

٣ إن المرجح في مؤلفات ترتوليانوس الكاثوليكية المهمة أنها وضعت حوالي السنة ٢٠٠ . وإن اكليمنضوس كان يعلم ويكتب في الإسكندرية بين ١٩٠ و ٢٠٢ . والظاهر أن اوريجينوس ابتدأ بتأليف كتبه حوالي السنة ٢١٨ .

الصحيحة والصالح الذي كانت الأغنسطية الأفلاطونية المحدثة تنطوي عليه . فأنشأوا هم أيضاً ، أغنسطية صحيحة عقيدتها ، ولكنها لم تخل من بعض الالتباس أحيـاناً . إن اكليمنضوس وأوريجينوس يجعلان الفكر الفلسفي اليوناني كالموجّه نحو غاية تفرضها عليه مسلّمات التنزيه التي أتى بها الوحي المسيحي . ونجد ، فوق ذلك ، لدى اكليمنضوس ، شيئاً ربما أخـذه عن فيلون وحوّر هو فيه . وهو شيء يحاكي صيغة أحرزت بعد ذلك مستقبلاً زاهراً : ألا وهي النظرة إلى الفلسفة والعلم على أنهما مسخّران للعلم الديني ، ولا سيا ، فيما يتعلق بما نعرض له هاهنا ، لفهم الوحي المدوّن [١] .

لا شك أن الصيغ العقدية الـتي وضعتها « المدرسة » لا تقل خطراً ، أحياناً ، عن التي وضعها تِرتُليانوس [٢] . إلا أن الذي يهمنا بنـوع خاص هو الوجه الذي تحدد عليه معرفتنا لله : إنها معرفة ذوقية فكرية في آن واحد ، تجد أصلها « وتبريرها » في عرفان ممتاز فائق . أما هنا ،

---

١ انظر الستروماتا ١ ، ٥ ، PG ، ج ٨ ، عمود ٧٢١ — ٧٢٤ . إن هذا التصور هو الذي نجده بعينه عند القديس غريغوريوس النازينزي والقديس أغسطينوس (انظر في ما بعد) والقديس يوحنا الدمشقي إن شئنا ألا نذكر إلا المبرزين . انظر ج. م. كونغار المقال « علم اللاهوت » في DTC ، عمود ٣٥٥ . في ما يتعلق بتأثير فيلون في هذا التصور انظر ڤولفسون « فيلون » ، ج ١ ، ص ١٥٦ - ١٥٨ . — لسنا في حاجة إلى القول : إن الأمر هنا ليس أمر التصور الواضح التومسيّ للفلسفة على أنهـا « خادمة لعلم اللاهوت » . لقد استخدموا هذه الصيغة مدة طويلة في القرون الوسطى اللاتينية (القديس بطرس الداميانى مثلا) ، بمعنى لم يزل ذلك الذي كان الآباء يفهمونها عليه وبدون أن يعترفوا للفلسفة بنطاقها الخاص . لكن القديس توما تصرف هنا مثلما تصرف في الكثير من الأمور الأخرى : فإنه لم ينفصل عن السلف الماضي بل تبين خطوطه ومعالمه ومدها إلى نهايتها وغايتها .

٢ إن لترتوليانوس حتى في عهده الكاثوليكي صيغاً في سر الثالوث الأقدس تحمل على الشك القوي في صحة أدائهـا . هـذا وإنا نعلم كم كان اوريجينوس بعيداً عن التوفيق في تطبيقاتـه للأساطير الافلاطونية على عقيدة الخطيئة الأصلية وعلى حالة النفوس قبل وجودها في الأجساد .

في الجو المسيحي ، فإنه لا يسع هـذا العرفان إلا أن يكون عرفاناً تعجز الطبيعة عنه بقواها [١] . إنه يقوم على الإيمان وتنطوي المحبة عليه ، مثلما هو الأمر في الإيمان المؤدي إلى النجاة . ثم إن هـذه المعرفة التي يدرك الله بها ، القـائمة على المشاهدة الفائقة للطبيعـة ، يسـميهـا اكليمنضوس تارة « معرفة » وطوراً « فلسفة » . فتكاد اللفظتـان « فيلسوف » و « عارف » تترادفان في كتاباته . إن الفلسفة هي التي تتيح للإيمان أن ينشرح ويصبح معرفة [٢] . وإذا كان أوريجينوس أقل ذكراً « للمعرفة » من سلفه ، فإنه مـع ذلك ، يستبقي مرجعهـا الأساسي . وإنه يميّز ، وفقـاً لنص من نصوص القديس بولس ، بين « العارف » أو الكامل وبين المسيحي العامي : على أن هذا التمييز ليس تمييزاً في النوع ، بل بالدرجة وحسب . ذلك بأن إدراك المعرفة الذوقية ينسلك ، حتى عند اكليمنضوس ، بالرغم من كونه علناً « فيلسوفاً » [٣] ، في مسلك الكتاب المقدس والتواتر الذي تمثله الكنيسة [٤] . أمـا أوريجينوس فإنه يلح على ضرورة اللجوء إلى الوعظ ، وإلى التعليم و « القـاعدة الكنسية » [٥] بحيث يسعنا أن ندرجه هنا في المسلك الكاثوليكي الصميم

---

١ الستروماتات ، ح ٢ ، ٢ (PG ، ح ٨ ، عمود ٩٣٣ وتابع) .

٢ المرجع ذاته ، ح ٢ ، ١١ (PG ، ح ٨ ، عمود ٩٨٤) .

٣ تيكسرون « تاريخ العقائد المسيحية » ، طبعة ٨ ، ج ١ ، ص ٢٨٢ .

٤ صحيح أنه يتصور الكنيسة هنا على أنها جماعة المصطفين ، لا على أنها ، خلافاً لما يرى هرناك ، تقابل منظمة ذات مرتبية منظورة أو تجهلها . انظر كيريه المرجع المذكور ، ج ١ ، ص ١٨١ ، وموندزيزير المرجع المذكور ، مقدمة ص ٢١ .

٥ « إن الحقيقة التي تصدق إنمـا هي التي لا تنفصل بشيء من السمع الكنسي والرسولي » ، « في الأصول » ، ج ١ ، مقدمة ٢ ، طبعة ليبزتيج ، ١٩١٣ م ، ص ٨ . انظر البحث الشـديد الايحاء الذي وضعه ج. بردي « قاعـدة الإيمـان عند اوريجينوس » في المجلة « الأبحاث في العلوم الدينية » ، ١٩١٧ م . وأيضاً لوباك « مدخل إلى المواعظ في سفر الخروج » ، المقدمة ، ص ٦٢ .

الذي كان مسلك القديس إيرِينَيّوس . وذلك إذا نظرنا إلى المعاني المعوّل عليها ، إن لم ننظر دائماً إلى التطبيقات العقَدية [1] . فالمعرفة الأغنسطية تقوم على الإيمان ، والاتحاد الصوفي يغذّى بالمحبة . وبذلك تشق الطريق لمسلك روحي ينبعث من القپادوقيين إلى ديونيزيوس المنحول ، ومنه إلى مكسيموس « المعترف » أو إڤاغريوس ، فيتسرب إلى القرن الوسيط اللاتيني هذا ويتخلله . ولو تأتّى لاضطراب الصيغ أن يؤدي إلى تيارات جاءت على جانب من التعقيد أشد وأقوى . ومن الغريب أن نلاحظ أن الكنيسة اليونانية والكنيسة الروسية الأرثوذكسية تعودان إلى أقوال الآباء ، كما وردت في ألفاظها ، لإثبات نظرتها في « القوى غير المخلوقة » ، « المختلفة حقاً » عن الذات الإلهية . وهي نظرة تريان فيها التعليل الوحيد للاتحاد باللاهوت [2] . في حين أن عالماً مثل القديس توما ، أو آخر مثل القديس يوحنا الصليب (١٥٤٢ – ١٥٩١ م) ، يعمدان إلى طريق

---

١ مهما يكن الأمر فإنا لا نستطيع أن نتصور اوريجينوس فيلسوفاً بمعنى أن له « مذهباً فلسفياً » واضح الخطوط . فإن تلميذ امونيوس سكا لم يسعه إلا أن يكون على يقين من نسبية المذاهب المختلفة في الفكر القديم . الواقع أنا ، من اكليمنضوس إلى اوريجينوس ، إنما نشاهد الفكر المسيحي يتأصل تأصلا لا ينكر في « الصحيفة المقدسة » . أما الأوريجينيون « التابعون فإنهم خانوا فكر أستاذهم إذ أرادوا أن يكيفوه تكييفاً مذهبياً . وهذا يشبه قليلا ، بعد التغيير الكثير مما يجب تغييره ، ما أحدث الاغسطينيون من تجميد (لا نقول من خيانة) في دفق أستاذ هيبونا الفكري . إلا أن إلهام اوريجينوس كان أقل توفيقاً من إلهام أغسطينوس فيما يتعلق بالتمييزات الدقيقة الجليلة منزلتها على صعيد القيم الإيمانية . ولذلك يبدو أن الاوريجينيين أخطأوا بتكييفهم إلهام أستاذهم ، فكان ضلالهم العقدي واضحاً . على حين أن الأغسطينيين تيسر لهم أن يتجنبوا هذا السقوط في الضلال ، مهما كانت النتائج الفلسفية التي انتهوا إليها .

٢ انظر الكتاب الذي سبق ذكره للبحاثة ڤلاديمير لوسكي خاصة ٦٨ – ٧١ ، وفي ص ٧٤–٧٧ ملخص النقاش في الموضوع بين غريغوريوس پلاماس و «التومستيين الشرقيين» بار لعام واكندين. انظر من الكاتب ذاته : « علم اللاهوت النوراني عند القديس غريغوريوس التسالونيكي » ، في مجموعة « الإله الحي » ، رقم ١ وخاصة المقطعين ٣ ، ٤ .

أشد مباشرة ، فيجعلان حياة « النعمى » اشتراكاً ، على صعيد الخلق ، في الحياة الإلهية . وهو أمر أدى بهما ، أول ما أدى ، إلى التقائهما مع الآباء اليونانيين في أوثق ما جاؤوا به ، وليس إلى الوصل بينهما وبين ما ورد حرفياً عند أولئك الآباء .

وإن شئنا أن نجد أيضاً لحكمة اكليمنضوس وأوريجينوس وجه علاقة تصل بينهما وبين الإسلام فالأولى ، في ما يبدو ، أن نلتمس هذا الوجه في التصوف الإسلامي لا في علم الكلام . إذ كيف نذكر المعرفة الأغنسطية الإسكندرية ، ثم لا نذكر المعرفة الصوفية ؟ كيف لا تذكّرنا تلك المعرفة الذوقية الفكرية ببعض النصوص الغزالية ؟ [1] والمعرفة ، هي أيضاً ، لا تحل ، محل الإيمان . إنها تختلف عنه ، هي أيضاً ، ولكن بمعنى أنها تتجاوزه . فهي تفترضه ، على أنه هو الأصل ، على الأقل . فليس الدور الذي يقوم به الإيمان بازاء الحكمة الأغنسطية أو المعرفة هو الذي يميز الإسكندريين عن المتصوفة . بل هو ، بالأحرى ، المضمون الفائق للطبيعة ذاته الذي سلف إدراكه ، في نظر الإسكندريين ، بإيمان العوام ، وهو أيضاً « القاعدة الكنَسية » التي يريدون أن يبقوا دائماً لها مخلصين .

ولذلك نرى من المفيد أن نقابل هذا التمييز بين إيمان العوام وإيمان الخواص الذي يعلمه أوريجينوس ، بالتمييز الذي أصبح مألوفاً حتى في المقالات الكلامية الأشعرية بين « الإيمان بالتقليد » ، أي إيمان العوام

---

١ انظر مقاطع كثيرة في الربع الرابع من « الإحياء » وبعض الكتيبات مثل « الرسالة اللدنية » في « الجواهر الغوالي » الطبعة المذكورة . وقد يستهوينا ذكر الفارابي أو نصوص لابن سينا أيضاً ، مثل الفصل السابق للفصل الآخر من الإشارات (طبعة فورجيه ، ص ١٩٨ تا) حيث نجد وصف ارتقاء العارف . لكن « معرفة » ابن سينا أقرب إلى العقل وأشد اتصالا « بالمشاهدة الفلسفية » المحضة من « المعرفة » الصوفية في أصدق أصولها . لذلك كان القول الحق في كل مقارنة تقام بين « معرفة » الاسكندريين الصحيحة العقيدة ، ومعرفة ابن سينا ، إنها مقارنة سطحية .

المستند إلى التلقي التقليدي السلبي ، و « الإيمان عن علم » الذي يعرّفه أهل الكلام بأنه إيمانهم [١] . لقد انتهى علم الكلام إلى أبعد مما انتهى إليه أوريجينوس . إن أوريجينوس يرى إيمان العوام بدون معرفة ذوقية ، إيماناً صحيحاً ولكنه ضعيف ، في حين أن عدداً من أصحاب الكلام يشكون حتّى في صحة التقليد . صحيح أن الحلول الأشعرية المعتدلة ، حكمت بأن الإيمان بغير علم هو إيمان حقاً ، لكن لدى الذي يكون عاجزاً أصلاً عن أن يرتقي إلى « الإيمان عن علم » . بيد أن الأمر هنا ليس أمر عرفان صوفي ، بل هو أمر علم بسيط فكري قائم على « أدلة العقائد » الواردة في علم الكلام . أما أوريجينوس ، فيبيّن أن كل مسيحي يستطيع وينبغي له أن ينتقل من الإيمان إلى « العلم » [٢] . ذلك بأنه هنا ، في معنى العلم أو بالأحرى في « فقه » الأمور الإلهية ، كان يُدرج قبل كل شيء جميع الإشراقات الباطنة الواردة كلها من التعمق في حياة « النعمى » . ولم تكن نفس مسيحية قط لِتُحْرَمَ تلك الإشراقات . هذا وإن بعض المتكلمين أثبتوا [٣] ، على مثال المتصوفة ، فوق « الإيمان عن علم » ، درجاتِ إيمان تصوفي مصنفاً بعضها فوق بعض . فجاء تمييزهم بين العوام والعارفين والخواص أشد فَصْلاً ، في نهاية الأمر ، من تمييز الإسكندريين بين العوام والخواص . وعندما نعثر في مقالات المتكلمين على هذه القضية المتعلقة بدرجات الإيمان ومراتبها ، يكون مفيداً لنا أن نذكر أن الفكر المسيحي اللاهوتي كان يلتزم ، مع الإسكندريين

---

١ هكذا مثلا الباجوري ، جوهرة ، ص ٢٦ . وليس في هذا التمييز حكم مسبق على الجواب عن المسألة المشهورة في « زيادة الإيمان ونقصانه » .

٢ انظر المقطع من « الشرح في متّى » فصل ١٢ ، آية ١٥ (PG ، ح ١٣ ، ١٠١٧) الذي يحيل عليه كيريه (المرجع المذكور ، ج ١ ، ص ١٩٣) . ولقد ذكرنا سابقاً (ص ٦٥ حاشية ٢) مقطعاً من « المواعظ في سفر التكوين » وردت فيه معان من هذا النوع .

٣ انظر أيضاً ، الباجوري ، المرجع ذاته .

طريقة هي ، من وجه ما ، على ذلك القياس .

قد يسعنا القول : إن هذه الحكمة الذوقية المسيحية ، حتّى في صيغتها الصحيحة ، قد تطهرت في القرن التالي [1] . وسنعود إليها فنجدها مصفّاة ، مضمومة ضماً وثيقاً إلى الآثار اللاهوتية ذاتها ، في « خُطَب » غريغوريوس النازيَنْزِي [2] . أما عند غريغوريوس النيسي ، فإنها تارة تقابل بالمعاداة بقدر ما تدّعي الاكتفاء بذاتها فتكون تَطَفّلاً لا خيرَ فيه ما دامت خارج الإيمان ، وطوراً تُخلع عليها قيمة ما من حيث كونها مرحلة صوفية في الطريق التي تؤدي إلى الله [3] . فتصبح عندئذ، في طور المشاهدة ، التجردَ من المحسوس كله للنفاذ بالذوق إلى عالم الغيب بعين القلب وقد أشع فيه الإيمان . ولا يعني ذلك زوال كل اثنينية أو التباس ، من هذه الناحية ، عند غريغوريوس . لقد تُسمع الدعوة إلى الاتحاد الحبي بالله ، لكنها دعوة لم تزل يومذاك ممزوجة بالميل القديم إلى مشاهدة روحانية . ولا شك أنه كان في وسع هذه المشاهدة

---

١ كما أن « الاشارية » كانت قد تطهرت هي أيضاً : فإن القديس اطناسيوس القاهر الأعظم لهرطقة الآريانية ، وديديموس الأعمى كانا ، على اختلاف في المراتب ، الصلة بين اوريجينوس والقبادوقيين .

٢ انظر من هذه الناحية الخطاب ٢٧ ، ومستهل الخطاب ٢٨ (PG ، ج ٣٦) ترجمة بولس غاليه ، « غريغوريوس النازينزي ، الخطب اللاهوتية » ، طبعة ڤيث ، ليون – باريس ، ١٩٤٢ م ، الخطاب الأول والثاني ، ص ٣ – ٣٥ . إن المقاطع الأولى من الخطاب ٢٨ تعتمد هي أيضاً « الإشارية » في تأويل رؤية موسى دلالة على أنه لا يمكن تعليم علم اللاهوت للجميع بدون تمييز . وليس ذلك عملا بباطنية مطلقة ، لكن بقدر ما أن يقتضي هذا التعليم أحوالا واستعداداً في النفوس والقلوب . ولقد يذكرنا هذا ، بعد التغييرات اللازمة ، بالموقف الذي يوصينا به الغزالي في « اقتصاده » من علم الكلام على أنه يجب ألا يستخدم إلا بمنزلة التطبيب والمعالجة .

٣ انظر « حياة موسى » ٣٧٦ د – ٣٧٧ ب ، والترجمة المذكورة ، ص ١١٠ – ١١١ . – ولقد حلل الأب دانيلو تحليلا دقيقاً هذا المعنى ذا الوجهين وهذا الأثر الباقي من الباطنية ، في كتابه « الافلاطونية وعلم اللاهوت التصوفي» ، ص ١٥٢ – ١٥٤ وتا .

أن تتآلف لدى صاحبها مع طريقة المحبة ، فيرتقي هو فوقها ، بهذه الطريقة . بيد أنها ما تزال مقيدة بغايتها الخاصة ، بمعنى أن غايتها ليست هي الله في ذاته ، بل العالم الروحاني ، « مدينة الملائكة » ، أو ملكوت المتصوفة المسلمين . فيبدو ترميمها المسيحي ، كما ورد عند غريغوريوس ، وكأنه استعادة براءة أصلية كانت قد فقدت ، أو بكلام أصح ، حلول في الفطرة الحقة . على ألا يفهم من هذه الفطرة أنها فطرة الإنسان الكامل حقاً ، بل فطرة نفس ينظر إليها من خلال تصور للإنسان هو بأسره تصور أفلاطوني ، فتكون ، ذاتاً وكلاً ، من العالم الروحاني [1] .

---

١ ما أكثر النصوص الممكن أخذها عند الغزالي للمقارنة بين معانيها وبين هذه الأقوال ! مثل ذلك « الرسالة اللدنية » ، ص ٢٣ — ٢٧ . أو لم يتصور غريغوريوس مثلما فعل المتصوفة المسلمون خلقاً ، كان في الله ، سابقاً للوجود في الزمان؟ « عندما يقول الكتاب : إن الله خلق الإنسان » فإنه بهذا القول يعني الإنسانية كلها . والواقع أن آدم لم يذكر في هذا الخلق الأول (...) . إن الإنسانية كلها هي التي كانت مشمولة بالعلم السابق والقدرة الإلهية منذ هذا الكيان الأول (« خلق الإنسان » ، ترجمة الأب جان لابلاس ، المنابع المسيحية ، عدد ٦ ، ص ١٥٩ — ١٦٠ ؛ نص PG ، ج ٤٤ ، عمود ١٨٥ ب) . لكن « الإنسان بوجوده السابق في علم الله ليس أصلا مثالياً بل الإنسانية كلها بوجودها العيني » ، كما لاحظه الأب دانييلو (المرجع ذاته ، ص ١٦٠ ، حاشية ١) . كما أن الأب لابلاس يلاحظ أيضاً في شرحه لتعليم الأب فن بلتازار : « أن هذا الخلق هو خلق الصورة العينية للإنسانية الحالية كلها ، فلا صلة قط بينه وبين حالة فردوس أرضي » (المرجع ذاته ، مقدمة ص ٥١) . أليس يبدو هنا شيء كأنه ذكر مسبق لصورة « الميثاق » الإسلامية (خلق أول الجنس الآدمي كله في الأزل حتى يشهد كله بتوحيد الله رب العالمين) ؟ ولا شك أن نظرة غريغوريوس المسيحية إلى الأمور تجوز لنا الفكر « بالجسد السري » و « بالمسيح الكلي » كما قال الأب دانييلو . لكن الظاهر أن الأمر هنا هو أمر تقدم يساوي وضوحه وضوح تقدم « الميثاق » نظراً إلى خلق عالمنا المنظور . فهل يعود هذا كله إلى الأصل الأفلاطوني المشترك؟ هل جاء بتأثير الآباء اليونانيين في المفسرين والمتكلمين المسلمين؟ إن المعتزلة رفضوا تأويل النص القرآني المشهور (٧ : ١٧١) بمعنى الميثاق . لكن أهل التفسير والأشاعرة قبلوا هذا المعنى مثلما قبله الصوفية . بحيث أن هذا « الخلق =

ونحن هنا ما نزال هكذا أمام التباس يتناول فطرة الإنسان ، والأصل المعنوي لكماله ، وحياة « النعمى » فيه [1] . ومهما يكن من أمر ، فإن المعرفة الأغنسطية ليست هي الغاية القصوى من المجهود الذي تبذله لتحقيق الإدراك العرفاني . فهي إنما « تتحول إلى محبة » . ولا نجهل « طريقة الظلمة » التي تدخل النفس فيها بالاتحاد الحبي على النحو الذي يصفه غريغوريوس النيسي ، وعلى الوجه الذي به عاد إليه ديونيزيوس المنحول فتبعه في تعليمه علم اللاهوت كله في القرون الوسطى . إن المعرفة الذوقية ما تزال حاضرة حقاً ، وقد أثرت بكل ما ينطوي عليه مما أخذته من الأفلاطونية المحدثة من انطباعات . ولكنها معرفة ذوقية تجاوزت الآن حدود ما كانت عليه في ذاتها فزهدت في ذاتها . على أنها لم تكن على هذه الحال في تلك اللحظات الخاطفة فقط ، وهي اللحظات التي يقع فيها التفجّر الأفلوطيني فتتحقق ملامسة الواحد بالروح وقد ارتقى إلى ما هو فوق كل تحديد وكل تفكير . بل تبقى المعرفة على تلك الحال لتجوال طويل ، وسلوك يطول ويطول ولا تدرك له نهاية ، في نطاق ذلك النور الذي تعظم شدته بحيث يبدو ظلاماً ، حتى

= الأول » انتهى به الأمر في الإسلام إلى ما لم ينته إليه في المسيحية ، وهو أنه ، إن لم يدخل في صلب الإيمان ، فلقد أصبح على الأقل بمنزلة العقيدة المشتركة . هذا وإن ابن النديم يذكر ، بين كتب غريغوريوس النيسي المعربة ، كتاباً عنوانه « طبيعة الإنسان » .

1 قد نذهب إلى ما لاحظه الأستاذ ده غانديلك عن « الحالة المشتبهة » التي هي حالة « عالم المشاهدة » القائم بين الحصول على « التبرؤ من الانفعال » بالتطهير الخلقي ، وبين الدخول في الظلمة بالمحبة (« حول غريغوريوس النيسي » ، في منشورات « الإله الحي » ، عدد ٣ ، ص ١٣٢) . إلا أنا لسنا أقل اعتقاداً أن تأويل دانييلو هو تأويل صحيح . فالاشتباه إن وقع إنما هو واقع عند غريغوريوس ذاته . والأب دانييلو مصيب في إلحاحه على « العالم الروحاني » بأشد مما فعل فن بلتازار (المرجع ذاته ، ص ١٣٣ ، حاشية ٢) . فإن بقايا « المرونة » أشد ظهوراً من أن يتاح لنا فيها أن نتصور ، فوراً وبداهة ، «التبرؤ من الانفعال» و «المشاهدة» على أنهما « الوجهان المتقابلان لسياق تطهيري واحد » كما يريد الأستاذ ده غانديلك (المرجع ذاته ، ص ١٣٢ ، حاشية ٢) .

لتأخذ المحبة بيدها النفس وقد أصبحت عمياء . وهنا لا يقابلنا تمييز بين إيمان العوام وإيمان الخواص ، بل مراحل طريق تتقدم النفس فيه وهي مدعوة إلى الكمال . لقد تخلص الفكر اللاهوتي المسيحي ، في القرن الرابع ، من كل باطنية روحانية تحمل طابع الأسطورة . وإن فكر الآباء اللاتينيين لأوضح من فكر الآباء اليونانيين في هذه الناحية . إنما كانت الأغنسطية المنحرفة عن الإيمان الصحيح هي التي خلّت ، أثناء القرون الأولى ، بين تلك الباطنية وبين أن تطفو عفونتها وكأنها استهواء . والإسلام في أوائله ، إسلام السلف ، لم يكن له عهد قط بما يعادلها . إنما نجد هذا المعادل ، وهو في الإسلام أشد خلابة منه في المسيحية ، حيثما يبعد التأثير اليوناني غوراً في تسربه وتغلغله . وإذا ما استثنينا الحلاج وقليلاً سواه ، وجدناه ، على ممر الأجيال ، في التصوف ، وأحيانا في علم الكلام مع ذلك الشأن الذي يعترف به «للإيمان عن علم» . وإنه لكالشهادة الجائز قيامها على إغواء يدفع إلى الروحانية اليونانية وإلى الأفلاطونية المحدثة فيعتني به طوراً ويقاوم طوراً ، بدون أن يغلب على أمره كل المغلب .

كان القديس غريغوريوس النيسي ، بالرغم من «خطبه التعليمية» ، مفكراً صوفياً لا محالة ، إذ كان علمه قائماً على معرفة النفس معرفة هي في الآن ذاته نظرية وعلمية ، أكثر منه عالماً لاهوتياً حقاً ، أي صاحب علم ازدوج فيه العملي والنظري مع ترجيح هذا على ذاك . ويجب ألا ينسينا تمسكه بأفلاطون التأثيرَ الذي تلقاه أيضاً من الرواقية في اصطلاحاته الفلسفية ، وحتى من أرسطو . فإذا أثارت الصيغ الأفلاطونية عنده بعض المشكلات ، كان ذلك بقدر ما أراد القارئ أن يتصور تلك الصيغ جهازاً ذهنياً[١] . فلا شك أن الحقائق التي تقع تلك الصيغ عليها هي ،

---

١ هنا تعرض لنا مسألة نأسف على أنا لا نستطيع أن نعالجها في مداها كله . لقد عاب الأب دانييلو («الافلاطونية وعلم اللاهوت التصوفي» مقدمة ، ص ٩) على الأب أرنو («أفلاطونية =

في بعض المقاطع ، مضطربة في عبارتها . وقد تكون المقابلة بين هذه الصيغ وصيغ جاءت على قياسها في رسائل الغزالي الصغيرة أو عند ابن عربي مقابلة ذات جدوى علمية عظمى من هذه الناحية . فنضطر

= الآباء ، DTC، عمود ٢٣١٠ تا) والأب فستوجيار (« صبي اغريجنت » ، ص ١١٩ - ١٤٦) أنها يجعلان القارئ « يشعر (...) بأن مسيحية الآباء قد شوهتها الأفلاطونية » . ثم إنه يكتب ، معتمداً على ايفنكا : « إن البنية الأفلاطونية أصبحت عرضاً هنا إذن . فالفكر في جوهره واحد يمكن أن يصاغ ، في مكان آخر ، بالجوء إلى أطر الصناعة البوذية » (المرجع ذاته). نلاحظ على ذلك كله : أنه من اليقيني الثابت أن فكر القبادوقيين ، مثل فكر أغسطينوس الذي يجعله الأب فستوجيار (صبي اغريجنت ، ص ١٤٤) موضعاً للنقاش هو أيضاً ، إنما كان فكراً « مسيحياً محضاً » (الأب دانييلو) . إلا أنا نميل إلى أن نلوم الأب دانييلو والأب فستوجيار على السواء أنهما أخذا « أفلاطونية الآباء » تلك ، أخذاً فيه شيء من الغلو في الإجمالية . وإن شئت فقل : إن اللوم الذي نتوجه به إلى الأب فستوجيار هو أنه لم يبرز الخلاف الجذري الذي يفصل بين أفلاطين وفرفيريوس من ناحية والآباء من الناحية الأخرى . فإنه يبدو من ملخصه أن الآباء يرون ، هم أيضاً ، أنه حسب النفس أن تدرك « محض ذاتها » لتدرك الله . لكن الأمر هنا ليس أمر النفس في « محض ذاتها » . وإنما هو أمر النفس التي لا يحل الله فيها بطبيعة الحال فقط (الحضور الكلي) بل « بالنعمى » أيضاً ووفقاً لحياته تعالى الباطنة . أعني النفس وقد أشركت في حياة الله بوساطة النعمى (انظر أيضاً دانييلو ، المرجع ذاته ، ص ٨) . وهذا قلب للمسألة رأساً على عقب . وكانت حياة الآباء قائمة على هذه الحقيقة في أشدها ، فيرون أن المحبة أي الحب الفائق الطبيعة — وهو الوساطة التي ينبني عليها الاتحاد في ذاته ، إنما تحتفظ بسموها الفعال . الواقع ان الصيغة — وسبكت فيها تلك الحقيقة المسيحية الحيوية هي مبهمة بعض الشيء لدى عدد من الآباء . لكنا قد سبق لنا أن رأينا كم كان غريغوريوس النيسي دقيقاً واضحاً في تعليمه اللاهوتي التصوفي بالنسبة إلى تعليم أسلافه . هذا فضلا على تفوق هذا التعليم على تعليم الكثير من خلفائه ولا سيما ديادوقوس الفوتيقي حتى إفاغروس . ولذلك لسنا نرى أن الافلاطونية ، إذا دق تكييفها المذهبي ، كانت بين الشروط أحسنها لصياغة التجربة المسيحية . كما أنا لسنا نرى خاصة أن كل إطار تصوري ، أياً كان ، إذا دقق وأعيد النظر فيه بصدق وإخلاص يسعه أن يصلح بدلا من غير على التساوي . أوليس هذا ما يريد أن ينبه الأب دانييلو إليه بذكره « للصناعة البوذية »؟ . وها نحن أولاء ربما وصلنا من الجدال إلى صميمه . فهل الأمر هنا أمر علم لاهوتي بمعنى الصياغة الفكرية الاستدلالية التي تتناول الأمور الإلهية والعلاقات بين النفس والله مثلما تتناول الله في غيبه الموحى به؟ أم الأمر هو أمر تجربة صوفية تدرك بالوجدان؟ أما في هذه=

حينئذ إلى ألا نستنتج أن المُدْرَك النظري هو واحد حقاً[1] ، إذا كانت العبارة والصورة الأسطورية ، أو كادت تكون ، واحدة . إلا أنه

= الحالة الأخيرة فإنا موافقون على أن التجربة ، إذا صحت ، تتسع إلى أن تصاغ ، بعد مراعاة شروط الزمان والمكان ، في أطر تصورية شديدة الاختلاف . فلا شك ان تجربة الحلاج التصوفية مثلا تفوق أصالة وعمقاً تجربة الكثيرين من علماء اللاهوت المسيحيين . لكن هل يؤدي هذا إلى القول من الناحية المسيحية : إن تأملات الحلاج في النور المحمدي مثلا ، بكونها نمطاً جاءت عليه صيغة تجربة تصوفية ، تتساوى مع تحليلات رجل مثل القديس يوحنا الصليب؟ لا ريب ان الأب دانييلو موافق على الجواب بالنفي عن هذا السؤال . أولا يصح القول : إنه لا يسعنا أن نفهم التجربة الحلاجية بالملابسة من الباطن وبدون التباس ، أن نعيد إنشاءها في ذاتها ، إذا اقتضى الأمر ذلك ، إلا بقدر ما يتهيأ لنا جهاز موضوعي من المواطآت؟ ومع ذلك فإنا ما نزال هنا على صعيد التجربة الفردية . لكنا ما عسانا نقول إذا كان الأمر أمر تعليم قابل للنقل مباشرة؟ هل ينبغي أن نعرف علم اللاهوت بأنه ليس إلا علم نفس ديني ، تحليلا يتناول من الباطن سلسلة من الحالات الفردية المنفصل بعضها عن بعض ؟ الحق أن هذا لم يكن ما قصده الآباء . إنما كانت حقيقة موضوعية تلك التي أرادوا أن يتسخروا لخدمتها ، واجتهدوا ، على قدر مستطاعهم ، في أن يصيغوها صياغة فكرية استدلالية . ويجب الاعتراف هنا بأن الافلاطونية ساعدتهم على ذلك ، لكنها أزعجتهم أيضاً . فلم يزالوا بها يطهرونها . فإن أخطارها ، تلك الأخطار بالذات التي يشير إليها الأبوان ارنو وفستوجيار ، قد تغلب عليها عظامهم . ولا شك أن القديس غريغوريوس النيسي كان من هذه الناحية متفوقاً على اكليمنضوس ، والقديس أغسطينوس متفوقاً على اوريجينوس . لكنهم لم يكن لهم بد من أن يتغلبوا على تلك الأخطار . وإن نجحوا في مسعاهم هذا فإن نجاحهم يعود إلى أنهم كانوا « فكرة ما تزال ساعية إلى البحث عن ذاتها » كما يقول الأب دانييلو في غريغوريوس (ص ١٥٣) . فلقد تركوا الطريق مفتوحة أمام تقدم ممكن في الصياغات والتميزات الواضحة بدلا من أن يقابلوا ذلك التقدم بالرفض البات . كما أنهم قد ظلوا خاصة هم ذاتهم ، ونذكر هنا العظام من بينهم ، مخلصين كل الإخلاص لدوافع الحكمة الإلهية فيهم . هذا وإن عدداً ضخماً من أتباعهم تولوا ، بعد ذلك ، أن يتقدموا إلينا بالبرهان القاطع على أن الأفلاطونية شتان ما كان بينها وبين أن تكون الإطار التصوري الأصح والأشد صلاحية ، في نهاية الأمر ، إلى أن يبرز الفكر المسيحي في صيغته التامة .

[1] لقد تأتى لنا أن نذكر في مقابل « ملكوت » المتصوفة ، « العالم الروحاني » الذي يقول به اوريجينوس أو غريغوريوس ، وفي مقابل « الميثاق » الإسلامي القول « بالخلق الأول » .=

يسعنا القول : إن استخدام المعالم الفكرية الأفلاطونية أو الإسكندرية القديمة لدى غريغوريوس النيسي ، وبقدر أشد أيضاً لدى « اللاهوتي » غريغوريوس النازِينْزي ، هو استخدام زي غير متقن صنعه . ولقد ألجأتهما إليه بيئتهما ونشأتهما وعدم اكتمال أدواتهما الصناعية . لكنه زي لم يكن لهما بدّ من اللجوءِ إليه للتعبير عما كان لديهما من ذلك « الفقه بالذوق للغيبيات » ، وذلك الاستمتاع بالحقيقة التي كانا متعطشين إليها والتي كان فكر الآباء اللاتينيين ، في العهد ذاته ، أو في ما يكاد يكون العهد ذاته ، قد تسخّر لها في انفتاحه وانطلاقه . وفي ما يتعلق بهذا الفكر الأخير ، حسبنا أن نذكر بإيجاز ما يدلّنا فقط على منزلته من المراحل التاريخية التي اجتازها العلم بالمقدسات في نشأته . ذلك بأنه كاد لا يكون له تأثير مباشر قط على الثقافة العربية الإسلامية [١] .

ويقابلنا هنا منزل من منازل الفكر يقع قبل القبادوقيين ، وهو المنزل الذي يحله القديس هيلارْيوس . في القرن السابق أوشك تِرتُليانوس ونوفاسيانوس ومَن جاؤوا على شاكلتهما أن يضحّوا بصوغ الوحي صوغاً نظرياً لصالح المسلّمات القانونية وحدها . وفضل هيلاريوس

= لكن الدور الذي يقوم به « الملكوت » أو « الميثاق » في الإسلام ، في العلاقات بين الله والإنسان ، يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يقوم به ، من الناحية ذاتها ، « العالم الروحاني » أو « الخلق الأول » لدى الآباء .

١ قد يؤسف على أنه لم يتأت لعلم الكلام الناشئ أن يتصل بآثار القديس أغسطينوس . لا ريب أنه عندما استولى المسلمون على إسبانيا وتقدموا في جنوبي غاليا كان فكر القديس أغسطينوس ما يزال هو المهيمن هناك . وكان ما يزال حياً ذكر القديسين بروسبير الاكيتاني وفوجنس ده روسب وسيزاريوس الارليزي ، كما كان حياً أيضاً ذكر جهادهم في الرد على البيلاجيانيه المشطورة . فضلا على أن القديس ايزيدروس الأشبيلي ، الجامع الأعظم ، الذي مات في ١٤ هـ ، كان قد حفظ لذلك الماضي قوة صداه كلها . لكن المبادلات الثقافية التي تحققت في القرن الثامن الميلادي لم تقع في إسبانيا ، وهي يومذاك بلاد كان المسلمون قد احتلوها احتلالا . ولم يظهر دور إسبانيا الإسلامية التاريخي من الناحية الثقافية إلا أجيالا بعد ذلك ، وبوجه معاكس ، إن جاز لنا القول ، أعني انطلاقاً من الإسلام نحو المسيحية .

أنه شق الطريق لتأليف ثابت يتناول ما كانت الأبحاث اللاهوتية قد انتهت إليه في الشرق وفي الغرب . فإنه تلقى من الغرب ميله إلى التوضيح بل حتى شيئاً من التواضع الفكري ، ومن الشرق إحساسه بالقيم النظرية[١]! ومما يزيد تأليفه جدارة بالذكر أن الصيغة التي جاء عليها ربما بدت أولاً مخالفة للتيار الإسكندري . بل الأحرى أن نقول : إن هيلاريوس يتجاوز التيار الإسكندري ، ويتصل بما وراءه مما وضعه إيرينيوس . لقد كان على حذر من الفلسفة منصوبة قيمة مطلقة بحد ذاتها ، وهو يرفض التمييز بين إيمان الخواص وإيمان العوام . بل يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول : « كانت البساطة هي التي يقوم بها الإيمان ، وبالإيمان التبرير ، وبالشهادة للإيمان الورع والتقوى . ليست المسائل العويصة هي التي يدعونا بها الله إلى حياة السعادة »[٢] . لكن الجدل الفكري إن لم

١ إنا نعلم أن هيلاريوس نفي إلى إقليم « فريجيا » في آسيا الصغرى ، بسبب مقاومته للاريانية ، فاستطاع أن يطلع هناك بذاته على الفكر الشرقي .

٢ « في الثالوث » ١٠ ، ٧٠ (PG ، ج ١٠ ، عمود ٣٩٧) . ويقول أيضاً : « إن الإيمان الثابت يحتقر المسائل الفلسفية المغرية غير المجدية ، كما أن الحق لا يؤخذ بمخادع الاباطيل البشرية ، فيعرض ذاته غنيمة على الباطل » (المرجع ذاته ١ ، ١٢ ، PG ، ج ١٠ ، عمود ٣٤) . ولقد ذكر كيريه شيئاً من هذا المقطع (ح ١ ، ٣٥٠) . لكن يجب ألا ننسى أن القبادوقيين لم يكونوا أقل احتقاراً للفلسفة الدنيوية ، أعني الفلسفة القديمة مأخوذة كلا مكتملا مغلقاً على ذاته . انظر غريغوريوس النازينزي ، « الخطب اللاهوتية » ، PG ، ج ٣٦ ترجمة غاليه ، « الخطاب الأول » ، مقطع ١٠ ، ص ١٠ — ٢٢ . وكذلك غريغوريوس النيسي ؛ فإنه يرى في « ابنة فرعون » « المرأة العقيم التي لا أولاد لها » ، رمزاً لتلك الفلسفة الدنيوية » (« حياة موسى » ، ٣٢٨ د — ترجمة دانييلو ، ص ٥٥ — ٥٦) . ثم يضيف قائلا : « كذلك هي التربية غير الدينية التي تحبل دائماً ثم لا تلد . فما هي الثمرة بعد هذا الحبل المديد الذي أتت به الفلسفة ، وكان ثمرة جديرة بذلك المقدار من الجهاد؟ كلها ثمار فارغة مشوهة سقطت ولما تنته إلى أنوار معرفة الله » . الواقع أنه يسعنا أن نضيف أيضاً : إن أقل ما يقال عن تلك المرأة « العقيم التي لا تلد » أنها تلقت وحضنت موسى ، أعني الحياة المسيحية الفائقة الطبيعة . فتتم الرمزية عند ذاك في نهاية الأمر ويصبح ذلك هو القول الأصح في الإشارة إلى ما كان القبادوقيون وغريغوريوس النيسي خاصة، مدينين به للفلسفة القديمة .

يدخل في ما يقوم الإيمان عليه ، وهو من مقام آخر ، فإن الإيمان يستخدمه إذا سنحت لذلك سانحة ، فيخضعه لنوره الخاص ، لا بمعنى أنه يسخره لاستكمال الكشف عن الغيبيات ، بله عن إثباتها بالبرهان ، بل بمعنى أن الجدل يتيح للإيمان زيادة نفاذ إلى بواطن الغيبيات .

وهكذا نتبين هنا ارتساماً تمايز به المقامات ، وشعوراً « بقاعدة الإيمان » تلك التي انفرد بها علم اللاهوت المسيحي لنفسه خاصة . وفي الإسلام أيضاً ، لم يكن بد من الإيمان لمعالجة علم الكلام . إلا أنه لا يصح ذلك بمعنى أن نور الإيمان الذاتي يهدي من الباطن عمل العقل ذاته ، بل بمعنى أنه ينبغي أولاً التسليم بمقدمات الإيمان ، وهي بالذات، من ناحية أخرى ، ما يطلب الرد عنه وإثباته في وجه الخصوم .

إنما يبدو القديس هيلاريوس إذن بمظهر المفكر السابق لغيره ، مهما يكن من أمر الصعوبات التي يثيرها صوغه للعقائد [1] . بيد أن رسالته كادت تأتي ناقصة بقدر ما أهمل فيها ثروة فكرية في منتهى الصحة والحق كان الإسكندريون قد خلفوها . ولكن لننتقل إلى الفترة الواقعة بين ما يقارب أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس اللاتينيين تلك التي برزت فيها المناظرات الكبرى حول « النعمى » وحول الرد على « طبيعية » بِلاجيوس . فها هو ذا اغسطينوس الذي ينتظم بكل ما هو عليه في ذاته ، منسلكاً في حركة تتناول منه الروح والقلب في آن واحد ، فتدفعه الخ ... فتدفعه إلى إدراك الحق ، الذي هو سعادة ، إدراكاً كاملاً . كان شعاره : إنما ابتهاجنا بالحق [2] » ! وهو ابتهاج

---

١ إن اضطراباً يظهر عنده في كتابه « المجامع » إذ يريد أن يبدي حكماً في اصطلاحات الشرقيين المتناهية الدقة (مسألة العلاقات بين الأقانيم في الثالوث) . أما اصطلاحاته الخاصة القائمة على أسس الصياغة التي جاء بها مجمع نيقييه ، فإنها تبدو في كمال الصحة . انظر تيكسرون ، « تاريخ العقائد المسيحية » ، ج ٢ ، ص ٢٦٢ تا .

٢ انظر غانييبيه « طبيعة علم اللاهوت النظري » ، في مجلة RT ، كانون الثاني ١٩٣٨ م ، ص ٧ — ٨ وحاشية ١ ، حيث يحال القارئ على اعترافات أغسطينوس .

بالحق يتحقق في استمتاع ، هو السعادة التي لا ينالها فقدان . إن أغسطينوس هو بكامله حقاً من ذوي التيار الفكري العظيم الذي نبع من الآباء . والنور الذي تجول فيه أبحاثه الفكرية هو الحكمة المدركة بالذوق التي بثها الروح القدس في نفس المؤمن ، أي الحكمة اللدنية المعطاة [١] .

من هذه الناحية يجب أن ننظر إلى الصيغة الأغسطينية لنعين لها منزلتها : الرغبة في المشاهدة بالروح لما انعقد القلب عليه بالإيمان [٢] . ولا يعني ذلك الجهل بالتمهيدات العقلية بحد ذاتها . إلا أنها قد ضبطت بغاية تسيّرها وهي « فقه الإيمان » « كن فقيهاً تكن مؤمناً ، وكن مؤمناً تكن فقيهاً » [٣] . فالإيمان الفائق للطبيعة هو في أساس البحث النظري الذي ارتقى إلى الذروة . *

ونتهي بذلك إلى حد هو ملتقى خطين : خط إيرينَيُوس الذي يعود إليه هيلاريوس ويتقيد بـه ، وهو خط ينبّه فيه إلى قيمة الإيمان

---

١ انظر الآراء الحسنة التي يقترحها جاك ماريتين في كتابه « مراتب العلم » ، الفصل : « في الحكمة الأغسطينية » ، ص ٥٨٣ – ٥٨٤ تا . – وإنا لننفصل في بعض النقاط عن ف. كيريه ، في كتابه « الاطلاع على فلسفة القديس أغسطينوس » ، د كليه ده بروير ، باريس ، ١٩٤٧ م .

٢ وهذا ما يعرض له في النص المشهور من كتابه « في حرية الاختيار » ٢ ، ف ٢ ، ٦ . انظر أيضاً رسائل ، ١٢٠ ، ١ ، ٣ ؛ ثم « في المزمور ١١٨ » ، ١٨ ، ٣ .

٣ ذلك بأنا إن حصرنا فكر اغسطينوس في المبدأ الوحيد « إنما الفقه بالإيمان » أدى بنا هـذا إلى تكييف ذلك الفكر تكييفاً مذهبياً وبالتالي إلى بتره وتشويهه . ولقد تركزت بعض التيارات الأغسطينية في القرون الوسطى على الذهاب إلى هذا الوجه من تأويل أغسطينوس . أما فيما يتعلق بموقف القديس ذاته فانظر مقال پورتالييه ، DTC ، عمود ٢٣٣٨ : « الوجوه التي يقدم فيها العقل على الإيمـان والعكس بالعكس » ؛ وخـاصة جلسون « مدخل إلى درس القـديس أغسطينوس » ، ص ٣٣ – ٣٥ . يقول جلسون (ص ٣٤) : « إن لمذهب أغسطينوس في العلاقات بين العقل والإيمـان في صيغته المكتملة ثلاث مراحل : الاستعداد للإيمان بالعقـل ، فعل الإيمان ، فقه مضمون الإيمـان » . – ثم جاء القديس توما وانسلك في امتداد هـذه الفكرة . ذلك بأن الاستقلال الذي يعترف بـه للفلسفة والعلوم البشرية على صعدها الخـاصة ، لا يخمد « فقه الإيمـان » في نشاطه كما أسرع إلى الظن به الأغسطينيون الوسيطيون ، بل يزيد تأثير هذا النشاط في إدراك الغيبيات والدنو منها بالفكر الاستدلالي .

الفائقة الطبيعة ، وإيمان العامي فيه يشبه إيمان العالم . ثم خط مدرسة الإسكندرية الذي يبدو خطاً مخالفاً للأول ينزع الإيمان فيه إلى التعميق في ذاته وإلى تجاوز ما هو عليه في ذاته بالمعرفة الفكرية ، المحتفة بالذوق مع ذلك ، وهي المعرفة التصوفية الأغسطينية . إنا نجد عند أغسطينوس التأليف العفوي بين التيارين محققاً في القمم ، وبه أدركت الوحدة الفائقة التي تجمع بين الرسالة إلى الكورنتيين والخطاب في شيوخ أثينا . إن الإيمان الفائق الطبيعة هو النور الذاتي الخاص لكل بحث عقلي يتعلق بالأمور الإلهية . في ضوئه يجري المجهود النظري القائم على الفقه الذوقي أساساً ، يسخّر له ما يبذله العقل من مجهود استدلالي . لقد أصبحت العلوم الإنسانية للإيمان أعواناً يكلف المؤمن بها ويستخدمها لتحسين معرفته بالأمور الإلهية ولفقهه إياها وتذوقه لها[1] .

وما عسى أن نقول عن استقلال العقل في مجاله الخاص ؟ أو عن القيمة الإنسانية المحضة التي تنفرد بها المعلومات الفلسفية ؟ هذا سؤال لم يرد في آثار القديس أغسطينوس . بل ليس ضرورياً أن يرد فيها . وهذا إنما يؤدي إلى نتائج جديرة بالانتباه . إن الفلسفة التي يأخذ بها

---

١ فالأمر هنا ليس إلا أمر تسخير العلوم البشرية على أنها آلية وتمهيدية . لكن المعنى الذي يؤخذ هذا التسخير عليه أصبح هنا أدق مما كان عليه لدى الآباء اليونانيين . وذلك بقدر ما يميز بين النور الطبيعي العقلي ونور الإيمان الفائق للطبيعة مهما كان الأمر من نظرية الاشراق . ولتمثيل هذا الاستخدام للعلم البشري كما يتصوره أسقف هيبون يستشهد الأب كونغار (مقال « علم اللاهوت » ، في المرجع المذكور) بما ورد في كتاب أغسطينوس « في النظام » ٢ ، ١٦ : « إن المنهجيات الحرة تدفع العقل إلى الإلهيات » . ثم يسمنا أن نضيف إلى ذلك ما يرد في الفصل التالي : « من أنه لا يدرك المسائل الدقيقة من لم يلم بالمنهجيات » . وهذا قريب جداً مما وجدناه من أقوال عند غريغوريوس النازينزي . ارجع أيضاً إلى ما ذكرناه سابقاً (ص ٧٦ ، حاشية ١ من الكتاب « في العقيدة المسيحية ») ، الكتاب ٢ ، حيث يتبين كيف تسخر العلوم البشرية ، مهما كانت وبكل ما فيها من خير يصلح لفهم الكتاب المقدس .

أغسطينوس ويستخدمها ، هي هنا في أساسها ، وللأسباب ذاتها التي نجدها ، في نهاية الأمر ، عند القپادوقيين ، قائمة على الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ، نازعة نزعاتها . ولكنها لا تستمد أهميتها من كونها فلسفة بالذات بل من اندراجها في دفق جاء كلاً لا يتجزأ ، وهو ، كلاً ، علم لاهوتي نظري وعلم لاهوتي تصوفي . ولا شك أن ذلك هو الذي أدى بالفكر الأغسطيني ، وقد أشع فيه إحساس بالأمور الإلهية لا يزل ولا يزيغ ، إلى أن يخرج عن كل حكم يُتوخى منه مزيد من الدقة في التصور الذهني الاستدلالي . فإنما يخشى من هذا التصور ، إذا زيد في دقته ، أن يفضي في نتائجه الفلسفية المنطقية ، إلى مآزق لا مخرج منها[1] . وبذلك يبرز العمل الأغسطيني ، وقد أخذ بالفلسفة من خلال العلم اللاهوتي ، في منزلة كأنها تقابل المنزلة التي برز فيها عمل ابن سينا ، وقد أخذ بعلم العقائد — وهو علم لا يشتمل على غيبيات باطنة في ذاتها — من خلال الفلسفة . وينبغي لهذا الاختلاف الجذري ، بالرغم من المصادر الأفلاطونية المشتركة ، ألا ينسى عندما نتلاقى مع المزدوج الفكري أغسطينوس — ابن سينا في القرون الوسطى .

إنا نفهم الآن العمل الذي قام به القديس توما . لقد استعاد لأغراضه الخاصة ما كان سلفه العظيم قد انتهى إليه بعرفانه القوي ، ولكن مع تمييزات أوضح في المعلوم المعنوي وفي النور المضيء . فأدى به ذلك ، لكي يبقى مخلصاً لما جاء به أغسطينوس ، إلى أن يبدل ، هذه المرة ، على الصعيد الفلسفي ، الاندفاع الأفلوطيني بالمكتسب القائم على الأرسطية أساساً . على أنه استطاع ، مع ذلك ، ألا يجحد ما كان لذلك الاندفاع من حق . ثم جاء ، بعد ذلك ، أتباع أسقف هيبونا وألفوا « مدرسة أغسطينية » ، فعنوا بأن يكيفوا بمذهب فلسفي محض

---

١ انظر جاك ماريتين ، المرجع المذكور ، ص ٥٨٥ — ٥٨٦ .

المسلَّمات الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة التي بلغتهم من أمامهم . ولاشك أنهم خرجوا من ذلك كله بوحدة مكتملة منسقة ، ولكنها وحدة تأتّى فيها ، غير مرة ، للعوارف الأصلية أن تتجمد وأن ترتسم في خطوط لم تُستوفَ شروطها .

خاتمة

إن هذه العلاقات بين العقل أو الحكمة اليونانية وبين الإيمان ربما أبرزت – في نظرنا – أشد مما أبرزته المشكلات السابقة المتعلقة باستخدام النصوص المنزلة واصطدام الهلنستية ، اختلافَ النظر الذي افترق به علم الكلام عن علم اللاهوت أثناء القرون الأولى الهجرية . أما علم الكلام فسرعان ما توزعته فرق مختلفة أو على الأقل نزعات مختلفة [1] ، واختلف علماؤه أيضاً في تقدير الحد الذي إليه ينتهون في استخدامهم الأساليب الاستدلالية . وتلك ظاهرة ملموسة في المذهب الأشعري ذاته . كانت هذه الأساليب تصحب الأدلة القرآنية فقط ، في أول الأمر ، ثم أخذ جانبها يضخم في المقالات منذ القرن الخامس الهجري . وقد جاءت في بدايتها متصلة بتصور العالم من خلال المذهب الذري الذي كان الأشاعرة التابعون للباقلاني يرون فيه صيغة فكرية لا بد منها لنقل العقائد القرآنية .

---

١ شتان ما كان بين المعتزلة وبين أن يؤالف بعضهم مع بعض كلا منسجماً متناسقاً . حتى في عهد انتصارهم كانت مذاهبهم تتبلور في مجموعة من الاتجاهات و لم يؤلفوا مدرسة . أما الأشاعرة فلقد كان الطابع « المدرسي » أوضح عندهم . انظر الجزء الأول ، ف ١ ، ص ٧٩ – ٨٠ .

ثم أخذت تلين وتتعقد بعد ذلك مبدّلةً النزات والأحوال بمزيج من العناصر الأرسطية والأفلوطينية. إلا أنه، في الحالتين كلتيهما، لم تتساءل الفرق التي أخذت بالمنهجية الاستدلالية عما إذا كانت فلسفة ما تتميز عن الكلام، وكان، مع ذلك، لاستقلالها مسوّغ. فأخذت تجول في صعيدها الخاص على ضوء يختلف عن ضوء علم الكلام ذاته: لقد ألحق علم الكلام الفصول «الفلسفية» به، ثم لا مزيد.

أما المسيحية فلم تُنَبّه، هي أيضاً، إلى تمييز ما بين الفلسفة وعلم اللاهوت في عهد الآباء. وليس من فلسفة، في نظر الآباء، تتميز عن العقيدة الدينية إلا أن تكون فلسفة وثنية. إن نور الإيمان جاء مشتملاً على كل شيء، فيما كانوا يرون. إنهم لا يقيمون بين الفلسفة وعلم اللاهوت تمييزاً معنوياً يعترف به أصلاً، فضلاً على أنهم لا يسوّغون تطبيقه في الواقع [1]. ولقد أسفر هذا الخلو من التمايز بين الطرفين، الذي لم يعتمدوه قصداً، عن نتائج خصبة، لأنه كان عفوياً عندهم، بل كان منتجاً حقاً بقدر ما كان عفوياً. فبهذا القدر بالذات، ظل حاملاً في جنباته التمييزات الضرورية المستقبلة التي جاءت في حينها بعد ذلك. كانت «الفلسفة» في نظر الإسكندريين هي «الأغنسطية»، أي معرفة المؤمن المتجلّية التي تتحقق بالذوق وتتيح النفاذ إلى الغيب الإلهي. أما عند أغسطينوس فليس الأمر إلا «عقيدة مقدسة» جاء فيها الإيمان ذاته شرطاً وأساساً لمعرفة الله الموحي والمعلوم بالوحي.

وها هما ذان حدا المشابهة:

١) لم يلبث علم الكلام أن أدرك حكمة منهجيةً مستقلة، فسرعان ما سلّم بضرورة عمل عقلي هو في الواقع فلسفي في أحكامه. لكن

---

١ لكن هذا الموقف كان الموقف الذي اتخذه في القرون الوسطى المفكر المسيحي العظيم القديس بونافنتورا.

المتكلمين لم يميزوه عن الوظيفة التي انفرد بها علمهم ، وهي الذود عن العقائد . فتولوا ذلك العمل وألحقوه بعلمهم آخذين بالطرفين على صعيد واحد .

٢) سواء أكان تقديرنا للأمر أنه تقدّم أم تخلّف ، فالذي لا شك فيه هو أن الفكر المسيحي ، في عهد الآباء ، لم يدرك حالة التباين الذي جعل علم اللاهوت بعد ذلك منهجية مكتملة مستقلة ، أو علماً مستقلاً بذاته . فالبحث عن الحق على الصعيد العقلي وحده أمر لا يُكترث له . لقد تولّى الأخذ بالفلسفة اليونانية ، واختار بدافع غريزي ، التيارَ الفلسفي الذي بدا له التيار الأشد قابلية إلى أن يرمز ، على الصعيد الفلسفي ، إلى الحقائق الفائقة للطبيعة [1] . فشتان ما كان بينه وبين أن يثبت مقاومة بين العقل والإيمان ، بل هو يجمع بينهما ، وهو من هذا الجمع بحيث يصبح الإيمان في نظره الشرط بالذات للعمل العقلي . حينئذ ظهرت عند القديس أغسطينوس فكرة التمهيدات العقلية ، لكن على الصعيد الجدلي ، لا على الصعيد الفلسفي حقاً . ونحن لا نجد عنده « تمهيدات فلسفية » بالمعنى الحقيقي . فإن غياب التباين في فكر الآباء هو السبب الذي جعله يدعو إلى عمل الروح من غير أن يتصور لهذا العمل مجالاً وحكمة ينفرد بها .

ولبث فكر الآباء اليونانيين هكذا حتى أدرك العهد الأخير من عهوده العظيمة . ولا شك أنا نتبين حيئذ هنا وهناك تنظيماً فكرياً أدق ، كأنه ، « موطِّىء للمدرسة » ، كما قيل ، وذلك عند أشد الآباء ميلاً إلى « التصوف » ، مثل مكسيموس أو أفاغروس . ثم إن الحد الأكمل

---

١ ربما كان في هذا القول التفسير الأصح في نهاية الأمر « لأفلاطونية الآباء » : فإن لها منزلة الرمز والدليل . فلا غرو إن تصوروها ناقصة بحد ذاتها ، وإن خافوا من أخطارها إذا أخذت ، في تخريج علم اللاهوت المسيحي ، قاعدة فلسفية بالمعنى الحقيقي الخاص .

الذي أدركه عهد الآباء في بنيانه العضوي ، إنما نجده عند الدمشقي ، وفي معاصرة يوحنا لأوائل الإسلام مجال للاعتبار من هذه الناحية . إن آثاره لتسفر عن تمايز يرتسم فيها حقاً . لكنه ليس تمايزاً فعلياً ، إذ كان يفوته الأصل المعنوي الصريح . على أن كسباً ، جاء عقلياً حقاً ، أخذ يبدو بمظهر أداة تسخّر للعلم بالمقدسات ، بعد أن كان محجوباً في دفق هذا العلم بالذات . وبقدر ما كان هذا الكسب يظهر هكذا ، أخذت تظهر أيضاً ، في سياق خط وُرِث من أنطاكية لا محالة ، تعريفاتٌ وردت ، هذه المرة ، من أرسطو . سنعود ونتساءل ، بعد ذلك ، عن الوجه الذي نفهم عليه بالنسبة إلى العلم بالمقدسات ، الأداةَ الأرسطية أو الاندفاع الأفلاطوني . بيد أنا ، على كل حال ، لا نتبين في ما جاء من يوحنا الدمشقي ، وريث فكر الآباء اليونانيين ، ولا سيما القبادوقيين منهم ، بأشد صراحةً مما نتبين في علم الكلام ، ترتيباً بين علمين متمايزين واقعين تحت ضوئين ، أحدهما طبيعي والآخر فائق للطبيعة . ولئن غدا الأمر على هذه الحال ، فلأن علم اللاهوت ، على خلاف ما حدث لعلم الكلام ، كان ما يزال يبحث بالذات عن الأصول التي عليها ترتكز أحكامه .

وإذا ما استطعنا أن نقيم هنا موازنة فذلك بقدر ما أن علم الكلام من ناحية ، وعلم اللاهوت في عهد الآباء من ناحية أخرى ، لم يكونا في مرحلة واحدة من مراحل تطورهما . ومن حيث التقاسيم التي جاء عليها هذا التطور ، يسعنا القول : إن علم الكلام كان «متقدماً» على علم اللاهوت ، لأنه ، بعد ثلاثة قرون من نشأته ، كان قد أدرك الأساسي في نظرته إلى المسائل وفي أساليبه . فظهر بذلك في مذاهب ، كان كل مذهب منها قائماً ببنيانه الخاص . على أن العلاقات بين العقل والإيمان ، بين الفلسفة وعلم العقائد ، بقيت فيه غير متباينة .

وهذا يدلنا على أنا لا نستطيع أن نبحث في الطرفين عن معلوم معنوي واحد . فالذي يتتبعه فكر الآباء أولاً ، إنما هو فقه الغيبيات . أما علم الكلام فإنما سُخّر للرد الدفاعي عن العقائد . لقد جاء الخلاف أساسياً ، وهو بالذات خلاف يعلل كون الشبه الظاهر مندرجاً في خلاف جذري لدى كل مسألة تذكر . فما عسى أن تصبح الحال عندما تنهض الصيغ الصريحة فتدفع حكمة الآباء غير المتباينة إلى أن تستحيل علماً يكون أشد قابلية للنقل والتبليغ المباشر ؟

الفصل الثاني

في عهد المدرسية
الفكر الوسيط، الفلسفة، علم الكلام

لقد كانت نقطة الالتقاء الثانية بعد أربعة أجيال ، في القرين الثاني عشر والثالث عشر . وليس الأمر ، هذه المرة ، أمر علم الكلام مباشرة ، بل هو أمر الفلسفة . وهي تلك الفلسفة التي لم يزل أهل السنّة من مسلمي ذلك العهد يقاومونها . بيد أنها كانت ، هي ذاتها أيضاً ، تلك التي انتهى الأمر بعظماء المتكلمين إلى أن يستمدوا منها ، شاؤوا أم أبوا ، الكثيرَ من وجوه أطُرهم الذهنية .

أما التلاقي فقد وقع على تخوم الجانب الآخر من العالم الإسلامي ، في أراضي الغرب التي كانت المسيحية قد فتحتها واستعادتها منذ عهد حديث . أو بالأحرى كانت وساطة طُلَيْطِلَة وإيطاليا هي التي جعلته ممكناً [1] . ذلك بأن مسرح هذا التلاقي ، إنما يجب إحلاله في صميم

1 لقد بين بيدوريه (« الترجمات الطليطلية الأولى في الفلسفة » ؛ ٣ مقالات، في مجلة « المدرسية الفلسفية المحدثة » ، ١٩٣٨ م ، ص ٨٠ تا ، ٣٧٤ تا ، ٥١٩ تا) إسهام طليطلة في حقل الترجمة . ثم عاد إلى البحث ذاته الأب ج. تري ، في « طليطلة المدينة العظمى للنهضة الوسيطية » ، هينتس ، وهران ، ١٩٤٤ ، فاستخدم استخداماً واسعاً عمل « بيدوريه » على انفصاله عنه (انظر هنا في ما بعد) في مسألة الكتاب « في الخير المحض » المعروف في الغرب بالعنوان « كتاب الأسباب » . صحيح أن تأثير البيئات الصقلية أو النابولية أو البولونية يبدو=

المسيحية ، في جامعات باريس وأكسفورد . ولم تكن اللغة العربية هي التي سخّرت لنقل الصيغ الفكرية مثلما غدا الأمر في دمشق في القرن الثامن ، بل نقلت هـذه الصيغ بوساطة الترجمات اللاتينية عن العربية . فلم يكن الأمر حينئذ أمر اتصال ثقافتين منتشرتين في بيئة واحدة . بل كان أمر وجه في التفكير جُرّد من قرائنه التاريخية ، ونقلته الكتب ، فتسرب على هذا النحو إلى تفكير آخر . وهو أمر لم يتم ، في الواقع ، بدون التباسات وأخطاء .

والواقع الذي لا يخفى ما فيه من مجال للاعتبار ، هو أن نتائج بحثنا العامة هنا ، إنما تنطبق بفحواها على تلك التي ساقنا إليها نظرنا في فكر الآباء : فنحن دائماً أمام طرفي مقايسة قائمة على تشابه عرضي مقرون باختلاف أساسي . كان ، من ناحية ، أخذ الصناعة والأدوات ، على الاتجاه المخالف هذه المرة ، أعني أخذ «المدرسة» المسيحية عن الفلسفة . ومن ناحية أخرى اختلاف جذري في البنى المعنوية التي جاءت عليهـا القضايا المتلاقية . لا شك أن هذا التمييز لم يَستَبن لأول وهلة . فقد اضطر الفكر المسيحي أن يقاوم أكثر من إغواء وأن يتعرض للخطر غير

= أقل تناسقاً . لكن نخشى من أن يكون قول الذين لا يسلمونَ لإيطاليا إلا بمكان ثانوي ، في التمهيد للنهضة الفكرية في القرن الثاني عشر والثالث عشر ، قولا يقوم على شيء من التسرع في الحكم (انظر تري ، طليطلة ، ص ١١٥ – ١١٦) . كانت العلاقات متواصلة ، وكثيراً ما نجد النقلة هم أنفسهم في طليطلة وفي إيطاليا . وربما اطلعنا على الكثير من المعلومات القيمة ، بحث إفرادي في تأثير صقلية والمراكز الإيطالية الأخرى ، ولا سيما إذا قام بـه صاحبه بالنفس الطيبة التي يتحلى بها كتاب الأب تري المذكور . ويجب ألا يتناول هذا البحث الترجمات من العربية إلى اللاتينية التي كانت تتم في بلاط فردريك الثاني ، بل الترجمات من اليونانية إلى اللاتينية أيضاً وبنوع خاص . كان منفريد يشجع على هذه الترجمات الأخيرة وينصرف إليها يعقوب البندقي ، ونقولا الصقلي وبرتلمايوس المسيني وبرغنديو البيزي الذي ترجم آثار يوحنا الذهبي الفم وباسيليوس ويوحنا الدمشقي وغيرهم .

مرة . بيد أنه ربما كان مديناً لذلك ، فقد ازدادت لديه قوة شعوره بما هو عليه في ذاته وبحقيقته الخاصة . وإنما نحاول هنا أن نذكر الحلقات الحافلة بالحوادث التي جاء عليها هذا الحوار .

\- ١ -

المواد التاريخية الممهدة

ا ــ مقارنات سريعة

إنا نقيم أولاً مقارنة سريعة لنتبين منزلة القرون الأربعة التي فصلت إحدى نقطتي التلاقي التاريخيتين عن الأخرى . وابتغاء للتبسيط نلتزم هنا ، في التواريخ ، العهد المسيحي .

لقد هُددت وحدة الكنيسة بالخطر لأول مرة في القرن التاسع يوم نشبت المخاصمات بين فوثيوس (*) والكرسي الرسولي . فإن المناخ الفكري الملتزم حينذاك أثّر في النزعات التي كانت ، منذ عهد طويل ، تميل بالكنيسة الشرقية إلى الانشقاق ، فتفاقمت . كما أنها تفاقمت أيضاً بتأثير حوادث تاريخية مختلفة ، تعود كلها إلى خصومات سياسية دينية وقعت في بيزنطة وأساء اللاتين فهمها . وإنما تحقق ذلك كله يوم غدت الممالك الإسلامية ناهضة في أوج عزها .

نقول : انشقاقاً لا إنحطاطاً . فقد شاهدنا في الفصل السابق أدباً لاهوتياً مسيحياً عربي اللهجة ينشأ كله ويتطور في رُقَعٍ مسيحية تحيط بها دار

الإسلام . ولا شك أن هذا الفكر المسيحي – وهو نسطوري ويعقوبي أولاً – لم يسعه إلا أن ينطوي على ذاته في موقف دفاعي . كما أنه أصيب ، منذ القرن الخامس عشر ، بتلك الفترة الطويلة التي سادها صمت كاد يكون كاملاً ، وتجمّد كان ، حينئذ ، من نصيب العالم الإسلامي ذاته . أما في رقع بيزنطة فالأبحاث النظرية تتابع دائماً وهي مزدهرة أحياناً . لم ينضبها الانشقاق الكبير الذي وقع في القرن الحادي عشر ، بل تركها متصلة بعلم اللاهوت الناهض في الغرب اللاتيني ولا سيما بالفكر التومستي . لكنه أخذ يفصلها عنه في القرن الرابع عشر أثناء المقاومة التي بعث عليها غريغور يوس بَلَمَاس[1] » . ولا شك أن انهيار ملك البيزنطيين تحت ضربات محمد الثاني جر إليها شؤماً . بيد أن ماضيها الطويل العزيز قد انبعث حياً ، حتى في ذلك الوقت ، إذ أخذت الكنيسة الروسية تزداد إقبالاً على توليتها لما ورثته من أختها البيزنطية . ولئن قارنا ، مع ذلك ، بين إشعاع بيزنطة الثقافي والاشعاع الثقافي الذي ينبعث من بغداد على عهد بني العباس ، أليست كفة الثانية هي التي تكون الراجحة ؟ فإنا لنتبين هذا التفوق منذ القرن التاسع . وهو يستمر متزايداً في القرون التالية . لسنا نعنى هنا بأن نبدي حكماً تقويمياً أو أنّا نقدر الثروة الباطنة الكامنة في الفكر والثقافات على اختلاف مشاربها . بيد أنه من ناحية التحقيق التاريخي فقط . ألسنا نجد أن القسط الثقافي الأعظم انطواء على الشمول . بالنسبة للعالم الشرقي حينئذ ، كان في دائرة نفوذ العاصمة الإسلامية الكبرى ؟ أجل ، كان ليونطوس الفيلسوف وفوثيوس يدعوان إلى أدب إنساني مجدد[2] . كما أن دير

---

١ إنا نشير هنا إلى التيار الديني التومستي في الكنيسة اليونانية . ولقد انبعث من ترجمات دمتريوس قيدونيس وخاصة جورج سكولاريوس .

٢ إن روح هذه « المدرسة المجددة » هي غير الروح التي نفحت « هلنستية الآباء » المشار إليها سابقاً . فإن الأمر الذي كان يجب تجديده كان أمراً ماضياً قد انقضى فوجب على الرجلين بعثه=

السْتُوديون كان يعنى بتسخير إمكانات الفكر الإنساني لخدمة الله . وكان يبعث فيه النشاط يومئذ رئيسه القديس ثيودوروس (٧٥٩ – ٨٢٦ م) (*) ، الذائد المقدام عن تكريم الإيقونات ، فعانى مشاق النفي في سبيلها ، والهاتف بالعقيدة الصحيحة الذي بقي متحداً بكرسي روما ودافع عن رئاستها . لكن شارل ديهل كان مصيباً كل الصواب في قوله : إن امبراطور بيزنطة ، إن كان يناصر الآداب والفنون ، فعلى مثال بغداد وهارون الرشيد والمأمون . وما أجدرها بالانتباه تلك العلاقات الثقافية التي كانت تتابع بين العاصمتين وتتخلل الخصومات السياسية . ولكن ألم تكن بغداد هي التي تقوم بدور المباشرة في كل ذلك ؟[1] ثم إن هذا التفوق يبدو بشكل أوضح أيضاً أثناء القرن العاشر البيزنطي : هو عهد ذوي العلم الواسع ، وأولي الموسوعات ، ينحنون بإعجاب على ماض كان أثقل من أن يحمل . وهو عهد الكتب المدرسية والمجموعات : فيسعنا أن نتساءل عما إذا لم يكن نفح الآباء العظيم قد خمد بعض الشيء منذ أن لجأ الشرق إلى الانعزال .

الواقع أن الغرب كان هو الذي تجمعت فيه الثقافة المسيحية ، ولا سيما نشاط العلم اللاهوتي المسيحي . أجل ، لقد مرت العهود الوسيطية في أوائلها بفترات مظلمة قاتمة ، وعانت الهول والفوضى في قرنها العاشر . ولكنها ، من خلال ذلك كله ، كانت تتقدم نحو ازدهار أبحاثها ومدارسها في القرن الثاني عشر وانطلاق « مدرسيتها » في القرن الثالث عشر .

وها نحن أولاء نثبت ، من ذلك التطور ، بعض مراحله :

= حياً . فالحال هنا تشبه حال مفكري الغرب في زمان النهضة الفكرية الغربية في القرن السادس عشر .

١ انظر ش. ديهل وجورج مارسيه ، « العالم الشرقي من ٣٩٥ إلى ١٠٨١ » (التاريخ العام ، منشورات فرنسا الجامعية ١٩٤٤) ، ص ٣٣٢ .

١) في الثلثين الأولين من القرن التاسع : — في بغداد ، كان العهد « عهد الجهاد » لعلم الكلام ، والفوز للمعتزلة ، والمحنة للمحافظين . وفي حوالي ٨٥٠ يواجهنا عنف المقاومة التي أخذ بها أهل السنّة ، ومحنة المعتزلة . وها نحن أولاء في عهد الإقبال الأعظم على النقل والترجمة ، يدعو إليها الخلفاء أو يتحققان تحت حمايتهم ، وعهد نشأة « دور الكتب والعلوم » . وتنزل الفلسفة الشرقية للمرة الأولى إلى الساحة مع الكندي . وفي الغرب اللاتيني ، كان العهد الذي فيه وضع هارون الرشيد ، بمعاهدة ودية ، « مفاتيح القبر المقدس » بين يدي شارل الأعظم . كما يطيب للقصة القديمة أن تروي الخبر [١] . ولا شك في أن زمان شارل الأعظم امتاز بانبعاث فكري حقيقي . لكنه لم يكن مستبقياً ، من الآثار الفلسفية القديمة اليونانية ، إلا كتاب التيماوس لأفلاطون وبعض المقالات في المنطق ، كما وردت في ترجمة بويشيوس اللاتينية [٢] . وهذا العهد هو عهد « المدارس » الجديدة التي أسسها شارل الأعظم . كان « ألكوين » يرجح فيه تخطيطاً للدروس مقسماً إلى طورين : الطور « الثلاثي الحلقات » والطور « الرباعي الحلقات » . وهو التقسيم العام في دراسات الصناعات الحرة السبع ، بعد أن أدخل فيها كاسيودوروس هذا التقسيم ، نحو منتصف القرن السادس ، تابعاً في ذلك تقسيم اللاتينيين القديم [٣] . وكان علم

---

١ نفهم من خلال « حياة شارل » لأجينهارد (فصل ١٦) أن ذلك يخوله الحق في حماية الأماكن المقدسة والمسيحيين الذين يقيمون في الأراضي المقدسة أو يحجون إليها . كان شارلمان عدو الامبراطور البيزنطي وأمويي إسبانيا ، مما أدى به إلى أن يصبح ، على الصعيد السياسي ، الحليف الطبيعي للخليفة العباسي .

٢ أعني كتاب المقولات والعبارة لأرسطو والايزاغوجي لفرفيريوس ؛ أي الأصول الجوهرية في ذلك « المنطق القديم » الذي سنتلاقى به غير مرة .

٣ إنه برنامج اليونان « السباعي الحلقات » . وقد كان مرقس ڤارون أول من أدخله عند اللاتين ، كما يذكر تييري الشرتريزي . انظر مقدمة « البرنامج السباعي الحلقات » في كتاب ترمبليه وبرونيه وباريه =

الصرف والنحو يحل في هذه الدراسات ، المكانة المرموقة . ونعلم أن هذا المنهاج الموزع على سبع سنوات أحرز حظوة كبيرة ، قرناً بعد ذلك ، في جامع القاهرة الأعظم الأزهر ، وقد أنشأه الفاطميون ، منذ ذلك العهد ، جامعة للدولة [١] . وفي مدارس « ألكوين » ، طبّقوا على البحث في النص المقدس ما يرد في علم الصرف والنحو من نقد وتحليل ، وما في فن الخطابة من إمكانات ، وما كان يعرفه المعاصرون من بدهيات الجدل . أما فكر الآباء اليونانيين فلم يطفُ منه إلا بعض المنتخبات . ولكن ها هي ذي المسيحية اللاتينية تتلقى ، بفضل الامبراطور البيزنطي ميخائيل اللّجلاج ، تراثاً هو النص الأصلي لديونيزيوس المنحول ، وهو الحلقة الأولى التي عُثِر عليها من بين ماض مجيد [٢] . فأخذ يوحنا

= « النهضة في القرن الثاني عشر ، المدارس والتعليم » ، ص ٩٧) . ولقد أضافوا يومذاك صناعتي الطب والحراثة إلى الصناعات السبع التي كانت قد أصبحت مدرسية . ثم إنا نجد هذا البرنامج السباعي الحلقات عند مرقيانوس كبيلا (القرن الخامس) وخاصة عند كسيودوروس (القرن الخامس) الذي أهم من هذه الناحية القديس ازيدوروس الاشبيلي في القرن التالي . والظاهر أن ألكوين (المرجع ذاته ، ص ٩٩)هو الذي يعود إليه الفضل في التمييز بين المرحلتين : المرحلة الثلاثية الحلقات (علم نحو ، جدل ، خطابة) والمرحلة الرباعية الحلقات (حساب ، هندسة ، فلك ، موسيقى) . انظر في الجزء الأول ، فصل ٣ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .

١ انظر ماسنيون ، « حاضر الإسلام » ، طبعة غوتنر ، باريس ، ١٩٣٣ م ، ص ٢٣ . إن التقليد المتعلق بالصناعات السبع يتواتر من اليونان إلى ألكوين ماراً بفارون وكسيودوروس. وهو أمر معروف في المسيحية . فلا يسعنا من هذه الناحية أن نتصور تأثيراً جاء من الجامعات الإسلامية . هذا بدون أي رأي سابق يتعلق بتنظيم الجامعة بالذات ، وبنوع الحياة التي يعيشها الطلبة . كما أن الظاهر أنه لم يكن للغرب اللاتيني تأثير على الإسلام منهذا القبيل . فالافتراض الأبسط فيما نرى هو أن نسلم بمصدر مشترك (التقليد اليونانيالقديم) اختلف تطبيقهفي طرف عنه في الطرف الآخر .

٢ لا شك أن النص الديونيزي كان أحد النصوص الأولى بل أول النصوص اليونانية القديمة الذي وصل باللغة اليونانية كاملا إلى الغرب . وقد يعود ذلك إلىالالتباس الذي وقع بين ديونيزيوس مؤلف الكتاب في « المرتبية السماوية » والقديس ديونيزيوس شفيع باريس وملوك فرنسا . =

سكوت إريجينوس يستلهم خيرها ، وما هو دونه استلهاماً واسعاً ، كما أنه استعان بمقتطفات وردت خاصة من غريغوريوس النيسي ومن مكسيموس « المعترف » .

٢) أواخر القرن التاسع والقرن العاشر : هو عهد تثبيت علم الكلام في بناه ، بتأثير المقاومة المضاعفة التي قام بها الأشاعرة في بغداد ، والماتريدية في سمرقند . إن وطأة المحنة ما تزال شديدة على المعتزلة . لكن الأشاعرة لم يكونوا في جو أقل تكدراً ، بعد أن أثار عليهم متطرفو الحنابلة عوام بغداد . وفي هذا العهد غدا التراث اليوناني ، في صيغته الأفلاطونية المحدثة ، يؤثر تأثيراً مباشراً على أحد مفكري الفلسفة الذي كان أشدهم جاذبية ، وهو الفارابي « المتصوف » . وهو أيضاً العهد الذي فيه نبغ ، في الفكر اليهودي الشرقي ، إسحق الإسرائيلي القريب النزعة

= فمنذ منتصف القرن الثامن، أرسل البابا بولس الأول إلى پيين لوبروف رسالة يطامه فيها على أنه بعث إليه مؤلفات ديونيزيوس الاريوباجيتي في متنها اليوناني . والظاهر أن بيئات ذلك العصر الفرنجية لم تستخدم تلك المؤلفات . لكن الامبراطور البيزنطي ميخائيل الجلاج أهدى ، نصف قرن بعد ذلك ، لويس التقي ، ملك فرنسا ، آثار الاريوپاجيتي المنحول . وكانت هذه الآثار في المتن الأصلي ، هذه المرة أيضاً ، غير مترجمة إلى اللاتينية، كما ادعاه مابيون بعد تأويله الخاطئ لتواريخ السكس . وإنما يشهد على ذلك هلدوين ، رئيس دير القديس ديونيزيوس في باريس الذي كان المترجم الأول لتلك الآثار (انظر ج. تيري « وصول ديونيزيوس المنحول إلى الغرب » ، في « متفرقات ماندونيه » ، ج ٢ ، ص ٢٣ — ٣٠) . ثم إن هذه النصوص الديونيزية ، المنسوبة دائماً إلى القديس ديونيزيوس ، أسقف باريس الذي كانوا يتصورون أنه ديونيزيوس الاريوپاجيتي هو ذاته ، لم تزل مصدر الاستلهام لعلم اللاهوت اللاتيني بعد ذلك . ويجب أن نلاحظ أن ترجمات ذلك العهد كانت بعيدة عن الكمال والدقة، لكثرة أخطاء القراءة فيها من وراء الصعوبة التي كانوا يجدونها في قراءة المخطوطات اليونانية . علاوة على الأخطاء الواردة من السمع . إذ أن الترجمة في دير القديس ديونيزيوس كانت تجري على النحو التالي : راهب يقرأ وراهب يسمع فيترجم شفهياً وراهب يسمع فيكتب . أما سكوت إريجينوس فكان يصحح ترجمات هلدوين تارة ، وطوراً لا يصححها (تيري « طليطلة » ، ص ٤٠ — ٤٣) .

إلى الفلاسفة ، والذي علّقت عليه القرون الوسطى اللاتينية أهمية بالغة [1] . كما نبغ أيضاً سعدية بن يوسف الفَيّومي ، الذي أخذ عن المعتزلة أساس نظرته إلى المسائل ، وهي نظرة مركزة على التوحيد والعدالة الإلهية [2] . أما الغرب اللاتيني ، فكان على خلاف ذلك كله : فها نحن أولاء في « القرن الحديدي » . إن « المدارس » تتقيد بنسق الصناعات السبع المألوف ، ويُقَدّم الجدل « الثلاثي الحلقات » ، بعض الشيء ، على علم الصرف والنحو . ويشرح البابا جرْبِرْتُس منطق أرسطو المعروف حينئذ « بالمنطق القديم » ، فيميل في مشكلة الكليات ، مع القديس فولْبِرْتوس ، إلى القول بالواقعية .

٣) أواخر القرن العاشر ، القرن الحادي عشر وسنوات القرن الثاني عشر الأولى . — عهد الانفتاح للفكر الإسلامي والتجدد للمسيحية اللاتينية . ففي سنوات القرن العاشر الأخيرة وسنوات القرن الحادي عشر الأولى ، نجد الأشاعرة الشديدو التقيد بالمنقول صيغتهم الجدلية في مذهب الذرة « الانتهازي » الذي وضعه الباقلاني . أما الفلسفة الشرقية فإنها تدرك ذروتها بممثلها الأعظم ، أحد أصفياء الفلاسفة النابغين ، على الأزمنة كافة : ابن سينا ، المعروف بأفيسِنّا عند اللاتين . ثم أخذت الأشعرية ، نحو النصف الثاني من القرن الحادي عشر ، تتطور مع إمام الحرمين . وكان تلميذه ، الغزالي الكبير ، هو الذي شق « طريق المتأخرين » . ذلك بأنه لم يتردد في أن يأخذ عن خصومه الفلاسفة القياس السِلّوجسْتي وبعض

---

١ انظر إسحق هوزيك « الفلسفة اليهودية » ، ص ١ .

٢ انظر عند م. ڤنتورا « فلسفة سعدية غاون » ، طبعة ڤرين ، باريس ، ١٩٣٤ ، الشرح التحليلي المطول لكتاب هذا المفكر اليهودي الأهم ، « كتاب الأمانات والاعتقادات » . ولقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية مثلما كان الأمر في معظم الكتب اليهودية في القرون الوسطى . راجع ، في ما يتعلق بالدلالات المرجعية عن سعدية ، ج. ڤجدا ، « شرح سعدية في سفر يصيره » ، **REJ** ، السلسلة الجديدة ، ج ٦ .

القضايا الجامعة بين الأرسطية والأفلاطونية ، بعد تحويرها ، إذا مست إلى الأمر حاجة . لكن الغزالي لم يؤثر بكتابه الصغير في علم الكلام ، حتى بردّه على الفلاسفة ، بأعظم ممـا أثر بمؤلفاته في الزهد والتصوف . فهي هذه المؤلفات التي طبع بها عصره طبع الأستاذ لأتباعه ، وأثّر بها ، بعد موته ، على تاريخ الفكر الإسلامي كله . ولو لم يكن غرض بحثنا علم العقائد الإسلامية الرسمي ، أي علم الكلام بحد ذاته ، بـل العلاقات بين العقل والإيمان بوجه عـام ، لكان الغزالي ، واضـع « الإحياء » و « الرسائل الصغيرة » . هو الذي يجب أن نوجـه إليه السؤال .

أما في المغرب فلم يحن بعد للفلسفة الغربية عهد ازدهارها . إنمـا نذكر ، مع ذلك ، مفكراً عظيماً نبه اسمه : إنه اليهودي سليمان بن جبرول ، واضع الكتاب ، المصطبغ بلون الأفلاطونية المحدثة ، « ينبوع الحياة » ، وأناشيد عبرية ما تزال مندرجة في كتاب العبادات الأشكنازي ، بقدر ما نجدها في كتاب العبادات السفاردي [1] . ولم تعرف القرون الوسطى واضع « ينبوع الحياة » بالذات ، فجعلته مسيحياً تارة ، وفضّلت

---

[1] إن هذا العصر هو أيضاً عصر بهيا بن پاقوده ، ديان مدرسة حبرية في إسبانيا . لقد وضع كتاباً عنوانه « واجبات القلوب » ، وهو كتاب في الزهـد والتصوف وضع أولا باللغة العربيـة . (انظر مختارات منه مترجمة نشرهـا أ. شوراقي في مجلة « الإله الحي » ، عدد ١٠) . لقـد يصعب ألا نقابل « واجبات القلوب » بإحياء الغزالي . فأصروا مدة طويلة على أن يروا تأثيراً كان للغزالي على المفكر اليهودي . وهو قول يذهب إليه إسحق هوزيك ذاته (انظر المرجع المذكور ، ص ٨٠) . لكنه يجب أن يعدل عن هـذا القول إذ أن بول كوكوفتزوف وصل إلى نتائج حاسمة اعتمدها فجدا أيضاً (« الفكر اليهودي » ، ص ٨٧ ، حاشية ١ ؛ و « تعليم بهيا ابن پاقوده اللاهوتي في الزهديات » ، دفاتر الجمعية الآسيوية ، ج ٧ ، ١٩٤٧ ، ص ٨) . وفحواها أن نشاط بهيا الفكري يقع حوالي السنة ١٠٨٠ ، أعني قبل انتشار مؤلفات الغزالي بل قبل أن يضع الإمام مؤلفاته الأخيرة . فضلا على أن تقاليد الكنيس تنزل بهيا نصف قرن قبل ذلك كله .

تارة أخرى أن تتصوره مسلماً . أما الكتاب بحد ذاته فلم يكن بذلك أقل تأثيراً ، بل كان تأثيره عظيماً : فلقد ناقشه القديس توما وردّ عليه ، وحبّذه دُنس سْكُوتْ وردّ عنه [1] .

وفي هذا القرن الحادي عشر بالذات ، وقبل نحو أربعين سنة من الحملة الصليبية الأولى ، شاهدت المسيحية انشقاق الكنيسة اليونانية يتحقق [2] ، وذلك في زمان البطريرك ميخائيل القيرُولاَرِي(*) ، وبسبب قضايا لم ترد إلى قرائنها التاريخية لكي تفهم على وجهها الصحيح . ولم تستطع فترات الاتحاد القصيرة ، التي عرفها القرنان الثالث عشر والخامس عشر ، أن ترد القلوب إلى الوحدة . أجل كانت مدارس القرن الحادي عشر في الغرب اللاتيني ما تزال تواصل تلاعباتها الجدلية وشروحها للنص الديني ، في ضوء قواعد الصرف والنحو . إلا أن شخصية عظيمة برزت حينئذ استعادت فيها نفح الآباء القائم على المشاهدة ، لكن على ضوء أصول أخر ، ومستلزمات أخر ، ومع تكييف مذهبي عقلي أبعد أصالة . إنما عنينا القديس أنْسِلْموس ، رئيس دير « البِك » ، ثم رئيس أساقفة كَنْتُورْبِرِي . فإن دعوة انسلموس إلى « الإيمان الباحث عن فقه ذاته » ، كان صَدىً لقول أغسطينوس : « كن مؤمناً ، تك فقيهاً » . وليست المقالات المذهبية في علم الكلام ، هي التي تجدر بالمقارنة مع أبحاثه الفرادية المفعمة بالحماسة الروحية ، بل بالأحرى هو الغزالي

---

١ كان دنس سكوت ، لعلاقاته الفكرية بابن سينا ، منسجماً انسجاماً واسعاً مع ابن جبريل .

٢ ربما أخذ القارئ العجب من صمتنا عن الحروب الصليبية . لكن عمل الترجمات والاتصالات الفلسفية اللاهوتية لم يتركز وينتظم حول مملكة الفرنج في سوريا وفلسطين ، ولو تحقق بين الجانبين تأثير ثقافي واسع المدى أدى إلى العلاقات التجارية وإلى وضع الأساطير والآداب الشعبية وحتى إلى ازدهار العلوم . فإن تاريخ الحروب الصليبية لا يسعه أن يتطرق إلى مثل تلك الاتصالات إلا في بحثه عن زمان الامبراطور فريدريك . وحتى هنا فإنه لا يتناول الموضوع إلا من طريق غير مباشرة . للاطلاع على إلمام الغرب الوسيطي بالإسلام انظر هوغو موتريه دهڤيلارد « درس الإسلام في أوروبا أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر » ، مدينة الفاتيكان ، ١٩٤٤ م .

المؤلف الصوفي . وربما وجدنا حينئذ ، عند القديس انسلموس بالذات ، نوع التوازن بين العقل والإيمان ، الذي لمح الغزالي معالمه ، ثم فات إمامنا أصل هذه المعالم في بنيته .

٤) القرن الثاني عشر : — إنه يسعنا أن نحيّي في النصف الأول من القرن الثاني عشر ، علَماً من مشاهير المتكلمين ، في المدرسة الماتريدية ، هو أبو حَفْص النسفي (المتوفى سنة ١٤٢ هـ) . كما أنا نحيي ، في النصف الثاني من القرن ذاته ، فخر الدين الرازي ، أحد الذين كانوا من أشجع الأشاعرة . إنه يتقيد بالإطار العـام الذي تلتزمه نظرة أصحابه إلى المسائل وهي نظرة أصبحت تقليدية . ثم يتولى ، من خلال هذا الإطار ، حلولاً تمتزج فيها تأثيرات تتفاوت فيما بينها تفاوتاً شديداً . ولكن هذا القرن هو أيضاً ، في المغرب والأندلس ، قرن الفلسفة المغربية ، بأعلامها المشاهير : ابن باجه [١] ، ابن طفيل [٢] ، وخاصة ابن رشد ، « أفرُويْس » العهود الوسيطية ، و « الشارح » [٣] . ثم يشتهر الفكر اليهودي الأندلسي ، حينئذ ، بيوسف بن صدّيق ، الذي ينزع إلى الأفلاطونية المحدثة ، والذي يخوض ، جيلاً قبل ابن ميمون على نحو التقريب ، جدلاً فلسفياً يرد فيه على علم الكلام . أما يهودا هَالِڤي الذي كان شاعراً فيلسوفاً مثل ابن جبرول ، أو كان بالأحرى شاعراً لاهوتياً ، فإنه يرد على « ينبوع الحياة » . ونشاهد أخيراً ، في النصف الثاني من القرن ذاته ، انطلاق موسى بن ميمون ، المعلم العظيم الذي عاش في مصر والأندلس . إنه يعرف الكلام معرفة جيدة ويرد عليه . ويعالج معالجة الأستاذ مسائل الفلسفة ووجه النظر إلى هذه المسائل . لقد حجب أسلافه . وبينما نرى

---

١ توفي سنة ٥٣٣ هـ ، ١١٣٨ م .
٢ توفي سنة ٥٨١ هـ ، ١١٨٥ — ١١٨٦ م .
٣ ٥٢٠ — ٥٩٥ هـ . ١١٢٦ — ١١٩٨ م .

أن كتابه « دلالة الحائرين » [1] بات أحد المراجع للمدرسية الوسيطية اللاتينية ، نلاحظ أنه لم يلبث أن صار العالم المقدّم في الطائفة اليهودية ، فيلسوفاً ولاهوتياً في آن واحد ، وواضعاً قواعد العقيدة اليهودية الثلاث عشرة . لكن شروحه في « المِشْنَة » ومجموعته في القوانين (يادْ ها — هَزاقاه) ، ظهرت ، في نظر الطائفة اليهودية ، فوق « دلالة الحائرين » أهمية [2] .

ثم إن هذا القرن الثاني عشر ذاته ، يبتدئ ، في الغرب اللاتيني ، بالمجادلة الكبرى بين أبيلارْدُوس والقديس بِرْنارْدُوس . أما المسلك الذي سنّه الآباء وتقيد به القديس برناردوس ، فقامت للذود عنه مدرسة دير القديس ڤيكْتور ، التي أسهمت بذلك في تجديد أساليب التعليم . وأما جدليات أبِلارْدُوس فإنها أخذت تندرج في أحكام « اللومْبارْدي » . على حين أن الخلاصات أخذت تزيد الإبانات اللاهوتية تكييفاً مذهبياً [3] . ولقد ظهر أيضاً « المنطق الجديد » ، وبقي القرن الثاني عشر اللاتيني العهد الأعظم في الرد عن الجدل أو عليه ، ولا بدّ لنا من الرجوع إلى المسألة من هذه الناحية .

لكنه وقع ، بين ١١٢٥ — ١١٥٠ م ، حادثان كان لهما أهمية من الطراز الأول : هما اكتشاف النص الكامل للأورغانون ، وظهور الترجمات الأولى اللاتينية عن اللغة العربية ، ولا سيما وصول ابن سينا إلى اللاتينيين. فإن « طريقة المتأخرين » في علم الكلام الأشعري ما برحت ، من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر ، في جدال حول ابن سينا [4] ،

١ وضعه في مصر حينما كان ابن رشد يضع في المغرب شروحه عن ارسطو .

٢ لقد اكتفينا هنا بالتلميح السريع إلى الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى ولم نذكر إلا المؤلفين والآثار التي يلاحظ تأثيرها من وجه ما على نشأة العلم اللاهوتي المسيحي .

٣ لقد انصرف أصحاب الخلاصات في النصف الثاني من القرن الثاني عشر إلى شرح أحكام بطرس اللومباردي بنوع خاص .

٤ انظر م. هورتن EI مقال « فلسفة » ، ص ٥٤ ، عمود ١ .

يمثلها في ذلك ، خير تمثيل ، الإيجي وشارحوه الكثر . فما عسى أن يكون الموقف الذي اتخذه الغرب اللاتيني إزاء آثار ابن سينا ، إذ وردت عليه ؟ وماذا كان لهذا الاتصال السابق من نتائج ، عندما أخذ ابن رشد بدوره ، أعني منذ ١٢٣٠ تقريباً ، بالتسرب إلى المسيحية ؟

ب ـ الترجمات عن اللغة العربية وتواريخها

إذا أقبلنا على المسألة في ذاتها ، وتساءلنا عما يعني ذلك الخصام « الجدلي » الذي قام في القرن الثاني عشر ، وعما يمثله التأليف المدرسي الذ تم في القرن التالي ، سرعان ما تلاقينا مع مواد فكرية وردت بأسرها من العالم الإسلامي أو بوساطته . فإن أهملنا هذه المواد جاء فهمنا لهذين القرنين المسيحيين بالذات فهماً خاطئاً في بدايته . هذا مع العلم بأن النصوص العربية المترجمة لم تنته إلى الغرب اللاتيني دفعة واحدة ، بل على دفعات متوالية أتت كل منها على طابعها الخاص .

وها نحن أولاء نذكر بصورة سريعة مضمون الترجمات الشامل وتواريخها ، على أن ذلك كله سرد لمعطيات تاريخية بدائية .

إن سوريا والعراق كانتا ، في القرنين الثامن والتاسع ، المركزين العظيمين للنقل من اليونانية أو السريانية إلى العربية . أما في القرن الثاني عشر ، فمراكز النقل من العربية إلى اللاتينية هي ، قبل غيرها ، طليطلة ومعها بورغوس وإيطاليا (صقلية ونابولي) [١] . وينبغي لنا أن نشير هنا إلى أمر في منتهى الأهمية ، لم ينبه إليه تنبيها كافياً حتى الآن ،

---

١ انظر هنا أعلاه ، ص ١٢٣ ، حاشية ١ .

في ما نرى . لم تكن الثقافة اليونانية كلها ، في قيمها الإنسانية المألوفة ، هي التي قصدت ترجمات بغداد أن تنفذ إليها ، بل المؤلفات في الفلسفة والعلوم فحسب . وكذلك القول في ترجمات العهد الوسيط اللاتينية : إن الآثار العظمى ، في اللغة العربية ، مهما تبلغ من القيمة ، لم تكن هي التي نقلت إلى اللغة اللاتينية . فالواقع أنه ليست الثقافة العربية الإسلامية ، بحد ذاتها ، هي التي عرضها مترجمو إسبانيا وإيطاليا على العالم اللاتيني . ولا شك أن القرآن ذاته ترجم في طليطلة ، بناء على طلب « بطرس الجليل » في ١١٤١ م [١] . وقد ضموا إلى هذه الترجمة بعض آثار عن حياة النبي وتعاليمه . وهذا ، على كل حال ، خير من الأخطاء الغريبة التي كانت تذكر ، من هذا القبيل ، في القرون السابقة ... أو التالية [٢] . إلا أنه لم تكن الغاية من هذا العمل إلا توفير نص يتخذ أساساً « للردود » [٣] .

١ راجع مندونيه « بطرس الجليل ونشاطه الفكري رداً على الإسلام » ، **RT** ، ١٨٩٣ م ، ح ١ ، وبطرس مانوئيل ، « ترجمة القرآن الأولى » ، **ETI** الفصل الثاني ، سنة ١٩٤٥ م . عن المسألة في حاضرها والمصادر ، راجع مونريه ده ڤيلارد « الإسلام ... » ، ص ٨ تا .

٢ إن أصل هذا كله « القصص الشعبية » التي انتشرت بعد العودة من الحروب الصليبية أو من حروب إسبانيا . لكن مثقفي العصر مثل هلدبير التورنتسي أو غيبير النوجنتي لم يكونوا أصح إلماماً بالموضوع . ثم إن ترجمة القرآن الموضوعة في طليطلة لم تعرف إلا انتشاراً محدوداً ، إذ أننا نجد في القرن الثالث عشر كتاباً عنوانه « قصة ماهون » وقد نظمت شعراً ؛ وهو كتاب ليس مضمونه إلا مجموعة من الأساطير . صحيح أننا نجد فيه بعض الأحاديث مستخدمة لكنها ليست من الأحاديث المخرجة في صحيح البخاري . انظر « قصة ماهون » لاسكندر البنطي (١٢٥٨) ، باريس ، ١٨٣١ م ؛ راجع الدراسات والمصادر عند ا. دنكونا ، « أسطورة محمد في الغرب » ، في « مجلة الفكر الايطالي التاريخية » ، ١٨٨٩ م ، ص ٢١٧ تابع ؛ ثم ش . پلا « أسطورة محمد في القرون الوسطى » مع « قصة محمد » (**ETI** ، الفصل الثالث والرابع من ١٩٤٣) .

٣ الواقع أن بطرس الجليل كتب رداً لم يبلغنا منه إلا الجزءان الأولان (**PL**، ح ١٨٩ ، ٦٦٣ — ٧٢٠) . انظر بطرس مانوئيل ، المقال المذكور ، ص ١٠١ ، عدد ٣ . راجع أيضاً مونريه ده ڤيلارد « الإسلام ... » . وفيما يتعلق بهذا الكتاب الأخير سمعنا من الآنسة م.ت =

فعاب عليه مَرَاتْشي ، في أواخر القرن السابع عشر ، أنه « نَقَل بتوسّع أكثر من أن يكون ترجمة » ، ولم يكن « مخلصاً للأصل دائماً » [1] .
ومهما يكن من شيء فإن مجموعات الحديث كانت مجهولة مع المسائل التي تنفرد بإثارتها ، كما كانت مجهولة تلك المؤلفات الأساسية في الفقه ، وجملة من المقالات الواردة في « إحياء » الغزالي . ويكاد لا يسعنا أن نستثني من هذا الجهل جزءاً عظيماً ، على الأقل ، من الأثر الضخم الذي خلّفه ابن حزم المجادل الحامي الأندلسي . أما الأدب بمعناه الحقيقي ، فإنه لم يجد إلا منفذاً محدوداً انفتح أمامه غالباً ، بوساطة الآثار الأدبية الشعبية أو ما يكاد يكون منها [2] . حتّى علم الكلام ، أو « علم اللاهوت الإسلامي » ، لم ينظر إليه إلا باهتمام قليل ، وهو اهتمام أقل من الذي أظهره فلاسفة اليهود وعلماؤهم في الدين . ثم إن الغزالي ، الذي عرفته القرون الوسطى « بالغازل » ، لم يكن صاحب « الاقتصاد » ولا واضع « الإحياء » : إنما كان أو كاد يكون مؤلف « المقاصد » [3] ذلك الملخص البسيط الواضح للفلسفة الشرقية الهلنستية . أما علم العقائد الرسمي الذي كان يمثله في إسبانيا ذاتها أشاعرة « طريقة المتقدمين » منذ الاصلاح الذي أحدثه ابن تومرت والموحدون ، فإن المسيحية اللاتينية لا تذكر منه

= دلفرني أن المؤلف لا يجسر على القول بأن رد المسيحي الكندي هو ذاته « الحوار بين مسلم ومسيحي » الذي ترجمه بطرس الطليطلي وذكره منصور البوفنتي . مع أن هذا الرد كان معروفاً في القرون الوسطى ولدينا منه مخطوطات . انظر بطرس كازانوفا ، « محمد وانقضاء الدهر » ، ملحق، ص ١١٢ – ١١٨ ؛ **EI** ، مقال « الكندي » من لويس ماسنيون .

١ لقد وضعت ترجمة أخرى « والمرجح أنها من أواخر القرن الثاني عشر ، كان اسم صاحبها «مرقس الطليطلي» . لم تطبع . فكان « الشرح المطول » الموضوع على طلب بطرس الجليل المصدر الوحيد الميسر حتّى الترجمة الجديدة لمراتشي .

٢ لويس غرديه « انقيم الإنسانية » ، ص ٣٢ – ٣٣ .

٣ نقول هذا لأن ابن ميمون من ناحية ، وريمون مرتينوس من ناحية ثانية ، يظهران على إلمام واسع بالنصوص الغزالية . وهذا كلام سنعود إليه .

إلا مذهب « هؤلاء المتكلمين في شريعة المسلمين » [1] الذي يعالجه القديس توما في « خلاصة الرد على الأجانب » معالجة لا رفق فيها [2] .

لكن المورد العربي الإسلامي ، إنما كان مفكرو اللاتين يرحّبون به ترحيباً بقدر ما كان يحمل في جنباته الثروة العلمية والفلسفية التي خلّفها اليونان في قديمهم . على أن المواد العلمية هي التي أُخِذت أولاً ، مع ما زاد العرب عليها ، هم ذواتهم ، بعملهم الخاص . لقد تكاثرت ، منذ القرن العاشر وطوال القرن الحادي عشر ، ترجمات مؤلفات عربية في علم النجوم والتنجيم والطب والعلوم التجريبية والسحريات . وأصبح هِرِفورْد في القرن الحادي عشر مركزاً حقاً للدراسات العربية في انجلترا [3] . وربما كانت ترجمة القرآن التي وضعت بناء على طلب « بطرس الجليل » هي التي حثت ، قليلاً بعد ذلك ، ما تعاقب من الترجمات الطليطلية على الصعيد الفلسفي . لكنهم فضّلوا أن يوجهوا إلى الفلسفة ما كاد يكون كامل مجهودهم . فكأن الغرب اللاتيني أخذ يخالجه شيء من الشعور بأنه اكتشف بذلك تراثه الخاص فأخذ يسترده . كانوا ينزلون ، منذ أجيال ، نصوص أفلاطون وأرسطو النادرة ، التي أنقذت الامبراطورية من الانهيار ، منزلة الفيصل بين الحق والباطل . والحظوة التي حظي بها بُوِيِسْيُوس وكسْيُودُورُس إنما كان سببها محافظة الرجلين على الثقافة الإنسانية الباقية على كر الأجيال . والواقع أنه ، منذ سنة ١١٢٥ م ، ظهرت ترجمات لبُوِيِسْيوس ، كانت مفقودة حتى ذلك العهد ، ومصادر أخرى أيضاً . فجعلت « أورغانون » أرسطو بكامله في متناول الفكر اللاتيني . فانبعثت من هذا « المنطق الجديد » ، « ثورة

---

١ نتبين هنا الاهتمام بنقل اللفظة « متكلمون » نقلا يحفظ لها معناها في أصوله اللغوية .

٢ انظر هنا فيما بعد ، الفقرة ٢ ، من المقطع « القديس توما ، والفلسفة وعلم الكلام » .

٣ راجع مونريه ده ڤيلارد « الإسلام ... » ، ص ٢ تا مع المصادر . نخص بالذكر ما ورد (ص ٢ ، حاشية ١ و ٢) من مؤلفات ج . و . ثومبسون و ا . ده ڤيفر .

جدلية » . ثم ها هي ذي آثار أرسطو الصحيحة تعود لتظهر بعد سنوات قليلة . ولم يظهر المنطق وحده ، بل كان معه أيضاً الطبيعيات ثم الأخلاقيات والميتافيزيقا ، بعد ذلك بقليل ، علاوة على مجموعة كاملة من النصوص الأفلاطونية المحدثة خلطت بذلك كله كثيراً أو قليلاً [1] . فأخذت هذه الآثار أو هذه النصوص ترد الغرب بشروحها ووجوه استخدامها وفهمها . وكان في طليعة ناقليها الشارحان اليونانيان اسكندر الافروديسي وطامستيوس أولاً . ثم خاصة فلاسفة من الطراز الأول ، لغتهم العربية ودينهم الإسلام ، كالفارابي وابن سينا وابن رشد [2] . ولقد برز اسمان : ابن سينا وهو أفلاطوني محدث بقدر ما هو أرسطي ، وابن رشد بعد ذلك ، وهو الشارح . وتلقى اللاتينيون بنهم فكري كل ذلك ، وكأنه تراث الأسرة الذي كان تراثهم قبل أن يتصلوا به . وحظي الفلاسفة ، الذين كانوا عرضة للظن والمناقشة في الإسلام ، بأن يصبحوا ، في نظر الفكر المسيحي الوسيطي ، هم العرب مطلقاً ، وهم فلاسفة العرب .

أما في ما يتعلق بتفصيل الطرق التاريخية التي ساقت هذه الأسماء ، وأرسطو معها ، إلى المسيحية ، فإنا نحيل على الأبحاث التي تحققت أو ما تزال قيد التحقق [3] . إنما نكتفي هنا للذكرى ببعض التلميحات . فنحن في الربع الثاني من القرن الثاني عشر ، عهد أبيلاردوس والقديس برناردوس وهوغ ده سان ڤكتور . لقد عادت طليطلة إلى المسيحية

---

١ الاثولوجيا المنحولة على أرسطو (نص التاسوعات) والكتاب « في الخير المحض » أو في «الأسباب» (نصوص لبرقلس ترجمت بتوسع) الخ ...

٢ ويجب ألا ننسى فلاسفة اليهود وأشهرهم يومذاك اسحق الاسرائيلي وابن جبرول ، ريثما يظهر ابن ميمون ، بعد ذلك .

٣ راجع خاصة بيدوريه المذكور آنفاً والفصلين الأول والثاني من كتاب الأب تيري « طليطلة » ص ٣ – ٧٢ .

منذ سنة ١٠٥٨م ، ورئيس أساقفتها هو الفرنسي ريمون ده سُوفِتاه (١١٢٦ – ١١٥١ م) المعروف بِرِيمُون الطليطلي الذي كان ينفق المال ولا يبالي في سبيل الترجمة ، فيحث عليها ويشملها بعنايته . ولقد واصل عمله خلفه رئيس الأساقفة يوحنا .

ولقد توالى ذلك كله على موجات ثلاث ، الأوليان في القرن الثاني عشر ، متقاربتان في الزمان بحيث تتوافقان أحياناً ، والثالثة في القرن الثالث عشر .

١) فهناك الترجمات التي قام بها ابن داوود وغُونْدِ يسالْفِي ، ينقل الأول النص العربي شفاهياً إلى اللغة الرومانية ، وينقل الثاني بالمعنى المسموع من اللغة الرومانية إلى اللاتينية [١] . وكان أهم المؤلفين الذين

---

١ انظر ج. تيري ، المرجع المذكور . إن الأب الونزو في سلسلة مقالات ظهرت في مجلة « الأندلس » من ١٩٤٣ إلى ١٩٤٥ . (انظر ، ١٩٤٣ ، « ملاحظات حول المترجمين الطليطليين دومنغو غونديسالفي ويوحنا هيسبانو » ، و ١٩٤٥ : « المصادر التاريخية للكتاب في الأسباب ») ، والأب تيري في كتابه «طليطلة» ، حاولا أن يكشفا عن السر الذي ما يزال يهيمن على شخصية ابن داود . فيرى الأب الونزو أنه يوحنا الإسباني رئيس أساقفة طليطلة والذي ربما كان مؤلف الكتاب « مقالة في النفس » المنسوب ، أثناء مدةطويلة، إلى غونديسالفي وكتابين في الطبيعيات وفي المنطق . أما الأب تيري فانه يميز بين يوحنا الإسباني هذا مؤلف « المقالة في النفس » و « كتاب في الأسباب الأولى والثانية » ، مشهور أيضاً بالعنوان « في العقول» (وهو غير الكتاب « في العقول » لآدم الباريسي) وبين يوحنا الإسباني الآخر (وهو ابن داود المعروف) الذي بقي علمانياً بعد اهتدائه إلى المسيحية . ثم إنه يجعل هذا الأخير هو الواضع « للكتاب في الأسباب » بنصه العربي (وهو ترجمة موسعة لبرقلس) . على حين أن الأب الونزو ينسب ، بأدلة متشابهة ، الكتاب ذاته إلى الرجل الوحيد الذي أثبت أنه يوحنا الإسباني . مع العلم بأن الأدلة التي يدلي بها الأب تيري تعود إلى نصوص من ألبير الكبير ، وإلى خواتيم النساخ . هذا وقد سمعنا من الآنسة دلفرني أن نسبة « الكتاب في الأسباب » إلى ابن داود على أنه هو يوحنا الإسباني ، إنما تصطدم ، في ما نعرف حالياً ، ببعض الصعوبات ، وحتى بصعوبات تتعلق بالنقد الباطن . فما يزال باب النقاش مفتوحاً . لكن اعتقادنا أن القول بذلك كله يجب على كل حال أن يكون متقيداً بأقصى درجات الحكمة والحذر .

ترجمت آثارهم هم : أرسطو المنحول صاحب « سر الأسرار » ، والكندي (في العقل) والفارابي (في العقل ، وفي العلوم أو في موضع العلوم الخ ...) وابن سينا (مقطعان من الشفاء) ، والغزالي (المقاصد) وابن جبرول (ينبوع الحياة) . — ومنذ هذه الموجة الأولى ، التي تبتدئ في ١١٢٨ وتمتد إلى ما بعد وفاة رئيس الأساقفة رِيْمُون ، كان أخص ما تشتمل عليه الفلسفة الشرقية والأفلاطونية المحدثة قد وصل إلى أيدي المفكرين اللاتينيين .

٢) ثم جاءت الترجمات التي نقلت مباشرة عن اللغة العربية (وعن اليونانية أحياناً) [١] . ولقد قام بها جِيرَارْدُوس الكْرِيْمُونِي الذي عاش من سنة ١١١٤م إلى سنة ١١٨٧م . — وها هي ذي : أرسطو في السماء والعالم ، في الكون والفساد ، الأجزاء الثلاثة الأولى من « الآثار العلوية » ، كتاب « التحليلي الثاني » ، مع شروح كل هذه الآثار لطامستيوس ؛ شروحات اسكندر الأفروديسي وآثار له مختلفة ؛ أرسطو المنحول ، صاحب الكتاب « في الخير المحض » [٢] ؛ الكِندي والفارابي

١ لم يكن جيرار الكريموني مطلعاً على اللغة العربية فقط بل على اللغة اليونانية أيضاً . وهذا أمر عظيم الأهمية إذا استطعنا أن نستنتج منه مع الأب تيري (المرجع المذكور ، ص ٤٨– ٦١) إقبالا أولا على الترجمة من اليونانية إلى اللاتينية سبق بكثير أعمال روبير غروستيت وغليوم ده موربكه وكان مركزه منذ القرن الثاني عشر في طليطلة . على أن ننتبه أكثر مما يفعل الأب تيري إلى تأثير المراكز التي قابلت مركز طليطلة في صقلية بايطاليا . وإذا ثبتت النتائج التي وصل إليها الأب تيري في هذا الصدد ، فان من شأنها أن تضعف الرأي المخالف الذي عرض له منسيون على أنه ، في كل حال ، مجرد افتراض . راجع شرح القديس توما لكتاب ارسطو في « الحس والمحسوس » ، « متفرقات ماندونيه » ، ج ١٠ ، ص ٩٢. هذا وإنا لا نحكم في شخصية مترجم كتاب أرسطو من اليونانية إلى اللاتينية من هو .

٢ لقد لخصنا أعلاه آراء الأب الونزو والأب تيري في أصل « الكتاب في الأسباب » أو « في الخير المحض » . ونعود إلى قولنا بأن هذه الآراء ما تزال في حاجة إلى الأدلة الراهنة . ولا شك أن من شأن هذه الآراء إذا ثبتت أن تنفي كل تأثير ممكن « للكتاب في الأسباب » على الفلسفة.=

أيضاً ؛ إسحاق الإسرائيلي ؛ « القانون في الطب » لابن سينا ؛ ومؤلفات علمية مختلفة . وعلى الصعيد الفلسفي ، ربما كانت « فلسفة » الإسلام أقل بروزاً هذه المرة من أرسطو وهو على الوجه الذي قرأه عليه شارحوه اليونان . لقد أصبح الآن معروفاً ، في نهاية الأمر ، في كامل أثره المنطقي وفي فلسفته في الطبيعة ، ولكنه ظهر ، أول الأمر ، مغموراً في التأويل المادي الذي جاء به اسكندر الافروديسي .

٣) لكن هذا القرن الثاني عشر ، هو بالذات العهد الذي ازدهرت فيه الفلسفة المغربية . توفي ابن باجة في ١١٣٨ ، وابن طفيل في سنة ١١٩٥ . وفي ١١٦٨ — ١١٦٩ ، يأتي ابن طفيل بابن رشد إلى السلطان الموحد أبي يعقوب ، فيطلب السلطان من ابن رشد ، بعد قليل ، أن يشرح أرسطو [١] . ولم يمض على شروحات ابن رشد بضع سنوات ، حتى

= لكن معالجة النص ذاتها وتحويله عمداً إلى بحث في الله ، واحداً وخالقاً ، ظاهرتان تبدوان أشد تلاؤماً مع طرق المترجمين المسيحيين الشرقيين ، في القرنين السابع والثامن ، منها مع طرق المترجمين الغربيين في القرن الثاني عشر . فضلا على أن هذه الآراء تؤدي بنا من الناحية ذاتها ، أي ناحية النقد الباطن ، إلى أن ننفي ، خلافاً لما يقوله الأب بدوريه، نسبة النص العربي الأول للكتاب إلى الفارابي . فما دامت أدلة الأبوين ألونزو وتيري غير مقنعة ، نبقى نحن عندما يذهب إليه پول كراوس ، وهو أن أول من ترجم بتوسع « الكتاب في الأسباب» وإثولوجيا أرسطو مسيحي شرقي من المرجح أن يكون من اليعاقبة . بل إن صيغة النص العربي الأول « للكتاب في الأسباب » ظهرت قبل ترجمة الإثولوجيا . فان العرب كانوا يعرفون أبرقلس على كل حال . ولقد رأينا أن الفهرست يذكره إذا حصرنا النظر في هذا الشاهد الأخير فقط . هذا وإنه من المعروف أن النص العربي « للكتاب في الأسباب » قد طبعه اوتو بردينهيفر وشفعه بترجمة إلى الألمانية وشروح (فريبورغ في المانيا ، ١٨٨٢ م) .

١ راجع رواية الخبر عند عبد الواحد المراكشي (القرن السابع الهجري) في « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » ، النص العربي طبعة دوزي (ليدن ١٨٨١ م) ؛ الترجمة الفرنسية لفانيان(الجزائر ١٨٩٣) بالعنوان « تاريخ الموحدين » ، ص ٢٠٩ — ٢١٠ .

نقلت من العربية إلى اللاتينية [1] . هذه هي الموجة الثالثة في الترجمات . لقد نهضت ، في بداية القرن الثالث عشر ، مع ميخائيل سكُوت الذي عمل في طليطلة وإيطاليا [2] ، وهرمان الألماني الذي استوطن طليطلة ، والمترجمين المقيمين في بُرغُوس [3] . ولم يكونوا مطّلعين على اللغة العربية ، فعادوا إلى أسلوب ابن داوود – غوند يسالفي ، القائم على النقل

---

١ لقد وزع ابن رشد شروحه في كل مقالة من مقالات أرسطو إلى « تفسير وجيز » و « تفسير وسيط » و « تفسير بسيط » ، وذلك نظراً إلى التنظيم الثلاثي المراحل أو الحلقات للدروس في الجوامع الكبرى . لم يبلغنا بالنص العربي إلا بعض هذه الشروح : التفسير المطول « في ما بعد الطبيعة » التفسير الوسيط « في الخطابة » و « في الشعر » (مع المنطق) ، مناقشة شرح الإسكندر الأفروديسي «في ما بعد الطبيعة» ، التفسير الوجيز « في الطبيعيات » ، « في السماء والعالم » ، « في الكون والفساد » ، « في العلويات » ، و « في النفس » الخ ... والتفسيرات الوسيطة في هذه الكتب الأخيرة بالحرف العبراني الخ ... في العبرانية واللاتينية لم يبلغنا من الشروح الكاملة ، في الحلقات الثلاث ، إلا شرح في الكتب « في التحليل الثاني » و « الطبيعيات» و « السماء » و « النفس » و « ما بعد الطبيعة » . أما الكتب الأخرى فلم يبلغنا تفسيرها المطول . ثم إنه ليس لدينا تفسير في « تاريخ الحيوانات » . انظر **EI** المقال ابن رشد (ماكدونالد) .

٢ إن النتائج التي وصل إليها الأب ده ڤو (« عهد اللاتين الأول بابن رشد » ، **RSPT** ، ١٩٣٣م ، وخاصة ص ١٩٩ تا ، وص ٢١٩) تدل على « أنه يجب أن يجعل الإقبال الأول على ترجمة ابن رشد ، في بلاط فريدريك الثاني ، قبل ١٢٣٠ م بقليل » . ثم إن ميخائيل سكوت « إن لم يكن هو المستأثر بالعمل في هذا الدور ، فانه قام فيه بالنصيب الأوفر » . أما تأريخ ميشيل سكوت فما يزال غامضاً . ويرى الأب تيري (طليطلة ، ص ٦٣) أنه من « المحتمل » أيضاً أن يكون الرجل قد وضع معظم ترجماته لابن رشد في طليطلة لا في ايطاليا ، وذلك حوالي السنة ١٢٣٠ . وعلى كل حال ، لم تنتشر تلك الترجمات في العالم اللاتيني إلا منذ ١٢٣٠ .

٣ يعني في رأي الأب تيري يوحنا غنسلفي واليهودي سليمان ، اللذين كانا يعملان في بورغوس على طلب الأسقف غونسالف ده بورغوس . وإنا لنميل مع الآنسة دلفرنيه إلى أن أقوال الأب تيري (المرجع ذاته ، ص ٢١) تقتضي أن يعاد النظر فيها . وأن بعض الترجمات التي ينسبها إلى هذه الفئة ربما وضعت في زمان قبل ذلك .

في مرحلتين . ولقد واصلوا ترجمة الفارابي وابن سينا ، ولكنهم ترجموا أيضاً بتوسع شروحات ابن رشد [١] . فكان هذا الزي الجديد ، الذي ارتدته روحانية قائمة على وحدة الوجود ، هو الزي الذي ظهر به الاستاجيريتي أمام جامعة باريس ، للمرة الثانية .

وخلاصة القول : كان النصف الأول من القرن الثاني عشر هو عهد دخول ابن سينا في المسيحية . ولقد تم ذلك ولم تكد تمضي بضع سنوات على وصول « المنطق الجديد » ، بل جاء الحادثان معاصرين أحياناً في الواقع . فعرف العرب ابن سينا قبل أن يعرف مقالات أرسطو في الطبيعة ، وهي مقالات حديثة الترجمة حينئذ ، وقبل ابن رشد بكثير ، وهو لم يظهر إلا في ١٢٣٠ ، إذا استندنا إلى التاريخ الذي يذكره روجيه باكون ذكراً صريحاً [٢] . ثم إن الفارابي وابن سينا عرفا أولاً مؤلفين مبتكرين [٣] . ولم يهتم بشروحاتهما لأرسطو إلا مترجمو الموجة الثالثة . أما ابن رشد فكان الشارح الأعظم . وما تزال المناقشة قائمة حول

---

١ لقد ترجم ميشيل سكوت (أو فرقته) بعض كتب ابن سينا وخاصة شروح ابن رشد . ثم إن هرمان الألماني الذي أصبح أسقف استورغا في إسبانيا قد ترجم أو أمر عملاء له بأن يترجموا شروحاً (لابن رشد وابن سينا والفارابي) في « الأخلاق لنيقوماقوس » و « الخطابة » و « الشعر » . أما مترجمو بورغوس فإنهم قد تخصصوا في القسم الثاني من كتاب الشفاء .

٢ بهذا الحل يجب ، في ما يبدو ، أن تنتهي المناقشة التي دارت مدة طويلة حول هذه السنة ١٢٣٠ م . فالواقع الراهن أن أرسطو – خاصة أرسطو فيلسوف الطبيعة وحتى الترجمات الأولى للميتافيزيقا الموضوعة عن اليونانية – عرف قبل ذلك ولكنه ليس أرسطو الذي شرحه ابن رشد . وإذا كانت الاتصالات السابقة بالاستاجيريتي من الأهمية بحيث أحدثت الردود الفعلية التي وقعت في سنة ١٢١٠ م وسنة ١٢١٥ م كما سوف نرى ، فإنما وصول شروح آثاره لابن رشد هو الذي أطلق الحركة الفكرية العظيمة في ذلك العصر . فإن الخبر الوارد من روجيه بيكون غير تام إذن من الناحية التاريخية ، ولكنه ، مع ذلك ، ما يزال ذا قيمة . راجع ده فو « عهد اللاتين الأول بابن رشد » ، ص ٢١٣ – ٢١٧ .

٣ لكنهم كان يطيب لهم أن يتصوروا كتاب « الشفاء » ترجمة موسعة لأرسطو .

معرفة القديس توما أو عدم معرفته لطائفة من المؤلفات التي جاءت من وضع « الشارح » الخاص . وأما أرسطو فلقد ظهر بمرحلتين ، بل نقول بثلاث مراحل . مرة أولى ، نحو منتصف القرن الثاني عشر ، بالزي الجدلي الذي بدا عليه « المنطق الجديد » [1] ؛ ومرة ثانية في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . إذ عرف خاصة من خلال نظرياته في فلسفة الطبيعة ، وفي ضوء اسكندر الأفروديسي ؛ ومرة ثالثة في الربع الثاني من القرن الثالث عشر . إذ أقبل المفكرون على آثاره كاملة وفي ضوء ابن رشد [2] . ونضيف أيضاً أن ترجمات لأرسطو ، وضعت عن اليونانية ، كانت موجودة . وما في الأمر شك . وذلك حتى قبل القرن الثالث عشر [3] . فالظاهر أن طليطلة كانت قد أبدت ، علاوة على اهتمامها بالترجمة من العربية إلى اللاتينية . اهتماماً بترجمات من اليونانية إلى اللاتينية أيضاً . وذلك بفضل جراردوس الكريموني . وتحت تأثير الانكليز ألفريد ده سارشيل ، ودانيال ده مورليه ، واسكندر نكهام .

---

١ لقد تيسر له أن يصل من طرق عديدة : ترجمات بويسيوس المدونة التي اكتشفت ؛ الترجمات التي وضعها يعقوب البندقي مباشرة عن اليونانية في أوائل العصر (كتابا التحليلي الأول والثاني ، الطوبيقا والمغالطات) ؛ الترجمات التي وضعها جيرار الكريموني عن اللغة العربية مع شروح طامسيتوس ؛ ترجمات محتمل أن يكون هنري ارستيب قد وضعها عن اليونانية .

٢ وهذا يرفع إلى أربع عدد المرات التي اتصل بها اللاتين بأرسطو وتدخل فيها المرة التي بها أدخلوا عندهم « المنطق القديم » في القرن التاسع . وإنا نعتقد ، على كل حال ، أنه يجب أن نميز بين المرتين الأخيرتين حيث كان اتصالهم به من خلال الإسكندر الأفروديسي مشتملا على المؤلفات = « في الطبيعيات » بنوع خاص ، وبين المرة التي بهـا أخذوه من خلال ابن رشد في مؤلفـاتـه كلها . كما أننا نرى أن الجدول الواضح الذي يقترحه الأب كونغار ، (**DTC** ، المقال « علم اللاهوت » ، عمود ٣٥٩ — ٣٦٠) هو في حاجة إلى التكميل من هـذه النـاحية الخاصة .

٣ راجع ج. تيري « طليطلة » ، ص ٥٣ — ٥٥ . وهكذا عرفوا أولا من أرسطو « ميتافيزيقا قديمة » تشتمل على الكتب المعنونة بالحروف . ألفا . بيتا . غما : ثلاثة فصول من دلتا وجزء من الفصل الرابع . ثم تبعها « ميتافيزيقا حديثة » أكمل منها .

وهي ترجمات كان الصقلي هنْري أرِستيب قد انصرف إليها [1] . لكنه يجب انتظار روبير غروسْتيت ، وغليوم ده مورْبِكه ، وأواخر القرن الثالث عشر ، حتى تكمل هذه الترجمات ، وتصحح وتستخدم استخداماً واسعاً . فكأنه لم يكن بد من شروحات اسكندر وابن رشد المغرضة لحث المفكرين الوسيطين إلى استعادة الاتصال المباشر ، المتواصل حقاً ، بنص الاستاجيريتي في حد ذاته .

---

١ المرجع المذكور ، ص ٥٥ – ٦١ .

- ٢ -

طرح المسألة

١ ــ المسلك العام

لقد تيسر لنا الآن أن نحصي العناصر الأساسية التي جعلت ، بين يدي علم اللاهوت اللاتيني ، شروط الإخراج الذي تم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . ففي المقدمة ، نقل واسع لما ورد من الآباء اللاتينيين ، احتفظ به ، وظل يتلقى مادته من القديس أغسطينوس ومن القديس غريغوريوس ، ويُشْرَب بالقول الأغسطيني : « كن مؤمناً ، تكُ فقيهاً » . أما الجانب المطروق حقاً من فكر الآباء اليونانيين حتى القرن الحادي عشر ، فالظاهر أنه كان محدوداً بديونيزيوس المنحول وبعض المنتخبات من الاسكندريين والقبادوقيين . ثم جاءت بعد ذلك آثار نقلت بكاملها من اليونانية ، ومن خلال هذه الآثار ، الفكر الأفلاطوني . ونحن لا ننسى أنه قد تأتّى للقديس بِرْنَارْدُوس أن يذكر أوريجينيس[١] .

---

١ إن اللاتين ، ولا سيما في مدرستي شارتر وسان فيكتور ، عرفوا آباء الكنيسة اليونانيين منذ القرن الثاني عشر بأكثر مما نظن أحياناً . ثم إن سمعة أوريجينيس المطعون في عقيدته ربما كانت تمنع ذكره بما ينبغي من الصراحة . فحبذا لو أن أبحاثاً تاريخية دقيقة تجري في هذا الموضوع .

ثم اطلع « متأخرو » القرن الثاني عشر ، من خلال ترجمة وضعت في هُنْغاريا ، وترجمة بُرْغُنْدْيُو ألبيزي ، بعد ذلك ، على آثار القديس يوحنا الدمشقي[1] . إلا أن بعضهم أساء فهم الدمشقي ، بحيث هوجم بدعوى أنه كان يمثل « الجدل » .

ذلك بأن زاوية « الجدل » كانت وحدها هي التي منها ظهر التراث الإنساني الهلنستي ، قبل وصول الترجمات الموضوعة عن العربية ، ثم عن اليونانية مباشرة . ومنذ القرن التاسع ، وحتى في الزمان الذي كان فيه التأويل متغلباً على العلم بالمقدسات ، كان الجدل يعنى بفرض نفوذه أسلوباً لا محيص عنه[2] . وينبغي أن يفهم هنا بمعناه الحقيقي ونقصانه اللذين كان يؤخذ عليهما حينئذ ، كما حدده « المنطق القديم » : صناعة الجدال ، والفصل الصوري من المنطق ، وهو أحد فروع « الثلاثي الحلقات » . أما الكتب الأساسية التي يدرس فيها ، فهي ، فضلاً على كتاب « المقولات » وكتاب « الإيساغوجي » ، مقالة في الجدل نحلت على أغسطينوس ، وكتاب « الجدل » ، الذي ليس لأرسطو بل لشيشرون . وفي نظر النخبة الصالحة ، من بين أنصار هذا « الجدل » ، لم يكن القصد منه مقاومة لتيار فكر الآباء ، ما دامت « صناعة الجدل » تعنى باعتمادها كتابا مدرسياً زعموا أنه أغسطيني . ثم لا بد من أن نلاحظ أن الذي ألقى الخلاف

---

١ لقد عاد روبير غروستيت إلى ترجمة برغنديو وصححها . راجع ج. ده غلنك « دخول يوحنا الدمشقي في العالم الفكري الغربي » ، المجلة البيزنطية ، ١٩١٢ م ، ص ٤٤٨ تا ؛ هوسديز الترجمات الثلاث الأولى للكتاب « في العقيدة القويمة » في المتحف البلجيكي ، ١٩١٣ م ، ص ١١٠ تا ؛ زيجتي « ترجمة يوحنا الدمشقي اللاتينية الموضوعة في هنغاريا في القرن الثاني عشر » ، بودابست ، ١٩٤٠ م . معلومات تكميلية في الموضوع عند مونريه ده ڤيلار « الإسلام ... » ، ص ١٩ وحاشية ٩ .

٢ الواقع أن هذا الاستخدام « للجدل » إنما نجده منذ ذلك الحين عند الكوين وبجانب أعظم أيضاً عند جربير . راجع پاريه ، برونيه ، وترمبليه في « المدارس ... » ، ص ٢٨٢ ، مع المصادر المذكورة .

بين غيليوم ده شامبْوه وأبيلارد في بداية القرن الثاني عشر ، هو جدال في الأساليب أولاً . لكن هذا الاختلاف في الأساليب أدى ، في معضلة الكليات ، بأولها إلى الواقعية المحضة ، وبثانيها إلى التصورية التواطئية . وذلك يدل على أهمية البرهان. فالجدل جزء من المنطق . ولا شك أنه عبارة عن كسب عظيم يسخّر إمكانات العقل الإنساني الاستدلالية للمسائل التي يجب البحث فيها . ولكنا بالحدس نتصور الأخطار التي لن تنفك عن أن تلازمه ، وهي أن تُحوّل البِنَى الذهنية إلى أشياء . حتى كان هذا الخطر ، هو بالذات الذي لازم « الجدل » في « المنطق القديم » . وقد أدى ذلك ، في ما بين القرنين التاسع والثاني عشر ، إلى تشويه المعضلة بأسرها ، فيما يتعلق بالكليات . كذلك كان الأمر ، مثلاً ، في الجدل بين رُوسَلين والقديس أنْسِلْمُوس . لقد كان الأول على صواب في قوله ، من وجه ما ، نظراً إلى أحكام النطق وحدها ، وهي عنده المنطق كله . ولكنه في الواقع كان مخطئاً . فجاء القديس أنسلموس بعبقريته ، ووضع المشكلة بحدودها الصحيحة التي لا بُدّ منها . فجاوز وكمّل مسبّقاً ، أطُرَ المنطق القديم . ثم جدّد الجدول ، وزاده مشقة ولَبْساً ، وصول أجزاء الاورغانون الأخرى المترجمة من اليونانية ، ثم من العربية بعد ذلك . لقد جدد هذا الجدال ، كما أنه قد جمّده من وجه ما ، ولكنه لم يكن هو السبب في ابتدائه . ولا نجد شيئاً في كتاب « أبيلارْدوس » في الجدل ، يدلنا على أن الرجل كان مطلعاً على ذلك « المنطق الجديد » أو على الأقل ، أنه فهم ما لهذا « المنطق » من مرمى [1] . وإنه لشديد الاحتمال أن يكون ذلك أحد الأصول العاملة في مأساة أبيلارْدوس الفكرية .

ثم اطلع الغرب اللاتيني على كتب « التحليلي » و « الجدل » و « السفسطائية » ، فأبرز هذا الاطلاع ، في القرن الثاني عشر ،

---

١ المرجع المذكور ، ص ٢٠٢ .

تخطيطاً أولاً في تباين المستويات . ويسعنا أن نرد وصول تلك الكتب إلى حوالي سنة ١١٢٥ م ، إلا أن عملها لم يتطور إلا سنوات بعد ذلك . لقد ظهر « المنطق الجديد » في ما بين أبيلاردوس ويوحنا ده سالِسْبري[١] . وكانت نتيجته الأولى التي بدت إلى الإحساس أسبق ، تفاقم الخطر الذي يشكله الجدل بعد أن كان قد انتهى ، بوساطة كتابي « الجدل » و « السفسطائية » ، إلى صناعة حادة تبسط نفوذها ، وتفنّن في التقسيمات وتفريعاتها بما لم يكن لأبيلاردوس ذاته عهد به . وليس الخطر الذي ينفرد به هذا المنطق الثاني ، متمثلاً في أن تُتصوّر البِنَى الذهنية أشياء وحسب ، بل في خلق كلٍ آلي في منتهى الاتقان ، يدور منعكفاً على ذاته فقط ، أي على ما هو محض فراغ . ولكن ها هما ذان عاملان يظهران : مفهوم للعلم أعمّ وأعمق ، وإدراك أول لترتيبٍ لا بد منه ، يتناول العلوم ويجعل بعضها خاضعاً لبعض . حتّى إذا انتهينا أخيراً إلى بداية القرن الثالث عشر ، وجاءت الترجمات عن العربية ، أخذ ذلك الجدل ، الذ كان يدور على فراغ ، ينشب في القضايا الطبيعية الكبرى ، ثم القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية لأرسطو[٢] . فهل أدّى ذلك إلى حلٍ فيه

---

١ المرجع المذكور . إن جان ڤينيو يلاحظ بحق (« الفكر في القرون الوسطى » ، مجموعة أرمان كولين ، باريس ، ١٩٣٨ م ، ص ٢٥) ما يلي : إنما أخذ « المنطق القديم » ينتشر بين السنة ١١٢٠ م والسنة ١١٦٠ م .

٢ إنا نعود إلى « عهود » علم اللاهوت الثلاثة لنجدها هنا متعلقة بالمرات الثلاث التي وقع فيها الاتصال بأرسطو كما يفترضه الأب كونغار : ١) مرحلة « المنطق القديم » (القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر) التي تجعل ، حتّى عند القديس انسلموس ، « البحث في علم اللاهوت ... اجمالا عهد علمي الصرف والنحو » ؛ ٢) مرحلة الأورغانون بكامله في القرن الثاني عشر وهي مرحلة « المنطق الجديد » التي « تجعل علم اللاهوت في عهد الجدل ، بمعنى هذه اللفظة العام ، الذي يفيد اللجوء إلى المنطق » ؛ ٣) مرحلة المؤلفات في الطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق في أوائل القرن الثالث عشر ، وهي التي أتاحت لعلم اللاهوت أن يستوي ثابتاً ، « على الأقل مع البير الكبير والقديس توما ، في عهد الفلسفة » . =

الانسجام أم إلى مزيد في الانشقاق ؟

لم يكن التطور ، الذي مرّ به فكر الآباء ، موازياً لنشأة علم الكلام . ولقد نتبيّن أيضاً ، مما سبق ، أنه ليس في هذه النشأة ، زيادة شبه بينها وبين علم اللاهوت ، في تطوره واكتمال بنيانه أثناء القرون الوسطى . ففي

= إن هذا المخطط يقابل حقاً تصوراً لنشأة الفكر الغربي في القرون الوسطى جليلا قدره . ويطيب لنا أن نتبناه شرط أن تعدل فيه أشياء . لقد سبق لنا أن رأينا أنه لا بد لما كان يظن أنه وصول أرسطو إلى أوروبا للمرة الثانية ، من أن يضاعف . وها نحن أولاء نتقدم ببعض الاقتراحات . لقد رأينا أيضاً أنه ، إن وسعنا أن نجعل وصول « المنطق الجديد » في سنة ١١٢٠ م ، فإن تأثيره لم يعمم إلا بعد ذلك . فلا بد من أن يكون قد عاصر ، غير مرة ، استخدام النصوص التي وردت في الموجة الأولى ، أعني موجة الترجمات الطليطلية التي أدخلت ابن سينا في المسيحية . لكنهم كان يطيب لهم يومذاك أن يتصوروا نص الشفاء ذاته شرحاً نموذجياً لأرسطو (انظر ر . ده ڤو ، ملاحظات ونصوص عن السينوية اللاتينية ، ص١٠) . بيد أن عقوداً بعد ذلك وضعت ترجمات جيرار الكريموني بين يدي القراء اللاتين فضلا على ترجمة جديدة للتحليلي الثاني ، ومؤلفات السناجيريتي في الطبيعيات وشروحها لثامستيوس والإسكندر الأفروديسي . والواقع أنه سرعان ما أصبحت هذه النصوص ضحية الجدل المسيطر ؛ وسوف نرى ، عند ذكر مرسوم سنة ١٢١٠ م ، أنه ليس من اليسير أن نميز بين القضايا المستوحاة من الإسكندر والمواقف الجدلية المحضة . ثم إن القرن الثالث عشر ، أخيراً ، قد عرف في أوائله ترجمات جديدة وضعت عن اليونانية . تلاها منذ سنة ١٢٣٠ م ، أرسطو مصطبغاً بالرشدية . فإن هذا الاتصال الأخير يتميز تميزاً واضحاً من حيث التاريخ عن الاتصال « بالمنطق الجديد » ، وهو الذي يعود إليه الأب كونغار عندما يتكلم عن « الاتصال الثالث » . لكنه ظاهر أنه لم يكن الاتصال الوحيد الذي تم به الاطلاع على القضايا الأرسطية غير المنطقية . بل نضيف : هل كان من شأن هذا الاتصال أن يكفي منطلقاً « لعهد الفلسفة » ؟ فإن أقل ما كان متوقعاً من الموقف الرشدي نهائياً هو أن ينفي علم اللاهوت ذاته كما نفت الفلسفة علم الكلام .

إذن لم يتطور توالي « العهود الثلاثة » عهد النحو والجدل والفلسفة التي يعترف بها الأب كونغار بحق لعلم اللاهوت ، وفقاً لضرب من الحتمية قضى بها اطلاع على أرسطو بتدريج متزايد . ذلك بأنه :

١) إن عهد النحو أي شرح « الصحيفة المقدسة » بإخضاع العقيدة الدينية لقواعد التأويل ، إن كان يمثل حقاً مسلكاً تقليدياً مستمداً غذاءه من إشارية الآباء في الواقع ، فإنه لم يزدهر بقدر=

الإسلام ينعقد الجدال بين المتكلمين وخصومهم . إن علم الكلام كان رداً ودفاعاً ، فلم يسعه إلا أن يستعير أساليب عقلية . ولقد يعنينا قليلاً ههنا ، أن تكون هذه الأساليب جدلية أو برهانية . إنما يأخذ عليه المحافظون والفلاسفة وجوده بالذات . أما المتمسكون بالمنقول فإنهم ، طبعاً ، يرفضون «الأسباب الضرورية» التي يقول بها أنسلموس ، كما يرفضون ما يذهب إليه أبيلاردوس بقوله «نعم أو لا» . إنما يستنكرون كل تطبيق عقلي على وحي الكتاب . وأما الفلاسفة فإن مزلة

= ما ازدهر في خضم القرن الثاني عشر في مدرسة دير القديس ڤيكتور . لكن أدواته كانت على أشد ما يمكن صلاحية ، وكان هو مسلكاً يصحبه تفكير منهجي وتصنيف للعلوم لا يعالان حقاً إلا بالاطلاع على « المنطق الجديد » . وهو بالذات المنهج التأويلي الذي احتفظ به الإسكندر الهليزي وكلوردبي وطبقاه في القرن الثالث عشر ، على العلم المقدس .

٢) أما « عهد الجدل » فلم ينتظر « المنطق الجديد » ليظهر . ثم إن « المنطق الجديد » ذاته لم يكن ، في استخدامه المعتدل ، أقل ضرورة « لعهد الفلسفة » من مضمون القضايا الطبيعية والميتافيزيقية . إن « عهد الجدل » لم ينتظر « المنطق الجديد » . وإن يكن الاهتمام مركزاً ، منذ عصر ألكوين على النقد النحوي ، فإن « عهد الجدل » أيضاً كان منتشراً آنذاك في « التدوين المتعلق بالله » . إنه من الأصح أن يقال إذن أنه كان « للجدل » عهدان . وإنما أحدث « المنطق الجديد » ثورته أثناء أحد عهدي الجدل . فللمنطق « القديم » جدله ، وهو جدل مبتور ، رد إلى علم محض بالكلام ، أو هو « فن تخريج كلامي تصوري » كما يحدده الأب شونو (« علم اللاهوت في القرن الثالث عشر » ، ص ١٦) . وإن شئت فقل إنه عهد ازدوج فيه الجدل بالنحو أو « المنطق بالنحو » على حد قول جان ڤينيو (المرجع المذكور ، ص ٢١) . مع العلم بأنهم كانوا يجمعون النحو والجدل والخطابة تحت مسمى واحد مشترك هو « المنطق » . لكن المنهج الذي لجأ إليه برنجيه أو روسلين كان منهجاً جدلياً هو أيضاً ، يستخدمه « لنفران » قلقاً ويهاجمه في آن واحد . وهو ذلك « العلم بالكلام » أيضاً الذي يعود إليه جدل أبيلارد ولكن ما كان أشد ضبطه وتنظيمه نقداً (انظر هنا أعلاه ، ص ١٥١ ، حاشية ١) . فالمأساة التي أثارها المنطق الجديد لم تتولد من توسيع في الأطر فقط ، ولكن من سوء تأويله أيضاً . إذ أن ما لم يكن في الطوبيقا والسوفطيقا إلا منطقاً صورياً ومبدأ منهجياً (ومن المعلوم من جهة أخرى أن أرسطو وضع الكتابين الثاني والسابع من الطوبيقا قبل أن يوضح مسائل قياسه ، انظر برهييه « تاريخ الفلسفة » ، الكان ، باريس ، ج ١ ، ١٧٢) أصبح منطقاً مادياً ذا قيمة موضوعية . =

القدم في نظرهم ، هي بالذات أن نتصور العقل قابلاً للانطباق في مجال ليس مجاله الخاص . إنهم يرفضون بالذات ذلك الموقف الفكري القائم بين الإيمان بمعناه الحقيقي ، ومجهودهم العقلي . ذلك بأنه موقف وسط يتقيد بـه عقل يصرّ على إقناع الخصم بصدق العقائد . على أن يجد لهذه العقائد ، بالاستناد المحض إلى أدلة اعتبارية ، حججاً مقنعات . قال

= ومن هنا ، بسبب هذا النقض للمعنى الصحيح ، غدا الجدل الجديد بين أيدي بعضهم أشد خطراً من الجدل القديم . وليس لنا ، من هذه الناحية ، إلا أن نستمع إلى شكاوى جان ده سالسبري في كتابه « الميتالوغيكون » . ولكنها شكاوى منصبة على ألوان من التفريط ، بل على هؤلاء « المتحجرين » الذين يتهمهم جان بأنهم يزدرون بالمنطق الصحيح (ولا سيما « المنطق الجديد ») لصالح جدل سقيم ذهبت به السفسطة كل مذهب .

إنما يقابلنا هنا مجموع من العوامل التاريخية جاءت على طابع في منتهى التعقد ، تنبهنا إليه بعض صفحات للأب شونو (المرجع المذكور ، ص ١٥ – ٢٠) تنبيهاً قوياً. على أنا نعود إلى قولنا : هل كان مجرد الحصول على آثار أرسطو كاملة ، ولكن في زي ابن رشد ، كافياً لحل الأزمة؟ إنما يبدو أن القول الأبسط والأصح هو ما يلي : إن الذي اندرج اندراج الأجزاء الأصلية السائدة في تأليف القديس توما ، هو ، في الآن نفسه ، المنطق الجديد والقضايا الأرسطية في الميتافيزيقا والأخلاق والطبيعيات ، وأدوات الفلاسفة الفنية . لكن الأصل الضابط المعنوي في هـذا التأليف إنما جاء من عبقرية القديس توما ذاته . لا شك أن البيئة التي ينمو فيها الأثر الفكري تؤثر ، من ناحية المواد ، على شروط نشأة هـذا الأثر وتطوره (راجع كونغار ، عمود ٣٦١) . كما أن معرفـة تلك البيئة معرفة مباشرة جليل نفعها ، بل إنها ضرورية لفهم أثرنا فهماً كاملا : لكن على شرط أن نذكر تشبيه برغسون (العرفان الفلسفي ، هلو وسرجان ، باريس ، ١٩٢٧ م ، ص ٢٨ تا) فندع « للأعصار » (الأصل الضابط المعنوي) الذي يجر « ذرات الهباء » (المواد) أصالته كلها ، التي لا ترد إلى مجرد المعطيات التاريخية . وإلا لتعرضنا إلى ألا نرى الواقعيات التاريخية ذاتها إلا من خلال أطر مسبقة تصورية (تصورية مباشرة – هيغل – أو تصورية « معكوسة » – ماركس ، – تقتضي في التاريخ أن يكون جدلا محضاً) . هذا ونقول في خاتمة هـذه الملاحظة التي طالت : إن بيان الأب كونغار ، ربما اقتضى ، في ما نرى ، شيئاً من التنويع والتمييز من النـاحية التاريخية فقط . وانه ليقتضي خـاصة ، حتى لا يشوه معناه الأصيل ، ألا يخرج من قرائنه . ونعني بذلك أن يعلق بالأصول المعنويـة التي يقوم عليهـا التـأليف التومسيّ ، والتي عرض لها صاحب المقال ، في المقال ذاته ، بضـع اعمدة بعد ذلك .

ابن رشد : إن أهل الكلام قد «أخطأوا مقصد الشارع ، وضلوا وأضلوا»[1] .

وإذا ما حددنا علم اللاهوت ، في معناه الواسع ، بأنه الرغبة في المزيد من التوغل في الغيبيات يكفله عقل أشرق الايمان فيه ، وسعنا القول : إنه لم يقم ، داخل المسيحية ، لعلم اللاهوت خصم بالمعنى المطلق[2] . أما شرعيته ، فالجميع متفقون عليها إجمالاً ، وإن لم يتّفقوا على أساليبه وحتميقته . ويبدو أن السؤال قد طرح في القرن الثاني عشر على النحو التالي : هل ينبغي للعلم بالمقدسات أن يبقى مخلصاً لقراءة الآباء مرفقة بالشروحات ، فيواصل الازدياد من الاغتناء بالأبحاث الفُرادية الجديدة المستندة إلى شرح الكتاب المقدس شرحاً رمزياً ؟ أم ينبغي له أن يزيد دائماً إخضاع مصادره ووسائل بحثه للأساليب الجدلية ؟ إنه لسؤال ساء طرحه إجمالاً . وإنا لنتبيّن ذلك ، بوضوح أشد ، إذا اطلعنا على المنزلة التي تتبوؤها ، حول مشكلة العلاقات بين العقل والإيمان ، المباشرات الكبرى في تجديد العلم اللاهوتي ، المتوالية بين القرنين التاسع والثاني عشر . أعني : يوحنا سْكُوتْ إرِيجينوس ، والقديس أنْسِلْموس ، والڤِكتُورِيّين وأبِيلارْدوس .

ب ــ المراحل الكبرى الثلاث

١ ــ يوحنا سْكُوت إرِيجينوس . ــ لعل يوحنا سْكُوت لا يرد اسمه إلا مذكَّراً بأورِيجينيس مع جانب أقل من العبقرية . وأسلوب أقل

---

١ فصل المقال ، ص ٣٠ .

٢ ما عدا أشد التيارات تمسكاً بالتقليد أو بالنقل .

وضوحاً . إنه أولاً أقل عبقرية . لقد وجب على إريجينوس أن يسمو بخطته الأفلاطونية وأن يضمها إلى إلهامه المسيحي ضمّاً عضوياً . أما الأفلاطونية المحدثة التي يستخدمها جان سكوت ، فإنه يأخذها عن ديونيزيوس المنحول بعد اصطباغها صبغة مسيحية . فجاءت ، مع ذلك ، بما عالجه فيها ، حاجبة من الحبائل والشباك ، على الأقل مثل الذي كانت تحجبه الأغنسطية الإسكندرية . بل يبدو فوق ذلك أن هذه الأفلاطونية المحدثة تنفك عن أن تكون كالمأخوذة أخذاً حياً في اندفاع المشاهدة الصحيحة الملقاة في الباطن والتي تدل عليها الآثار الديُونيزية . إنما هي ، بخلاف ذلك ، تجذب ، غير مرة ، وتُبقي على مستواها هي ، أعني الصعيد الأفلوطيني المحض ، التفكير اللاهوتي ذاته . إن ما استطاعوا أن يسموه ، مع شيء من التسرع ، « أخطاء » يوحنا سكوت ، ليس ، إذا أمعنا فيه النظر ، سوى التباس بين المستويات . إن ما كان يرام منه غالباً ، لدى مفكرنا ، أن يصبح وكأنه يحل محل العلم بالمقدسات ، هو « الفلسفة » . وهو ، بوساطة الفلسفة ، المشاهدة الطبيعية والفكرية المحضة . فنحن نجد ، عند سكوت إريجينوس ، شيئاً كأنه صدى — لم يقع بعد اتصال — لما يسعنا أن نسميه « تصوف » الفارابي وابن سينا . والواقع أن الفلسفتين المتهمتين في الحالين هما متقاربتان بحيث تتطابقان : الأفلاطونية المحدثة التي جاءت عليها « إثولوجيا أرسطو » المنحولة مع أثر اليعقوبية السفِيرية فيها عند الفلاسفة [1] ، والأفلاطونية المحدثة التي جاء عليها ديونيزيوس المنحول عند إريجينوس . وما دامتا على هذا الوجه ، فهما تُغريان بهذا التبديل . وذلك بقدر ما جاءتا مسترسلتين مع ذاتيهما ، غير مهيأتين بحال لإدراك التباين الأنتولوجي بين الحق المخلوق والحق غير المخلوق ، جاهلتين ، كما هي الحال عند

---

1 نذكر أن الجامع الأول السرياني لمقاطع « اثولوجيا أرسطو » إنما كان ينتسب إلى بيئة سفيروس الانطاكي .

ديونيزيوس المنحول خاصة ، تشابه المقولات ، حاجبيّ النظر عن مبدإ التقايس والتناسب . وربما كان الإدراك لمبدإ المقايسة ، هو الذي فات ابن سينا بنوع خاص ، وذلك بحيث يعود إلينا شيء من هذا الفوات ليقابلنا لدى تابعه البعيد دونس سْكوت [1] . ومن هذه الناحية ، نجد تلاقياً غريباً بين المشكلة التي أثارتها في الإسلام وحدة الوجود السينوية ، والمشكلة التي أثارتها في المسيحية وحدة الوجود الإريجينية . لم يذهب يوحنا سْكوت بحال إلى القول بأن كل شيء هو الله ، كما تسرعوا في عزو ذلك إليه . وإن وعظه الديني ليدعونا إلى ألا نأخذ ، إلا بالمعنى المجازي ، الصيغ المطبوعة طبعاً واضحاً بوحدة الوجود والتي رصّع بها آثاره [2] . كل شيء ، في ما يبدو ، كان يُعد يوحنا سْكُوت « ذلك الأغسطيني الذي اكتشف دِيُونِيزْيوس يوماً » [3] إلى أن يكون بمنزلة الممثل القاصر لاستعادة التفكير اللاهوتي الذي ألهمه مسلك الإسكندريين . والحقّ أن الذي يؤنس حاجةً إلى التوضيح والفصل ، ظلت ثابتة ملحّة بعد ذلك ، هو الأمر التالي : إنا نشاهد ، في القرن الثاني عشر ، سْكُوت إرِيجينوس تستخدمه التيارات الأغسطينية المحافظة طوراً ، وهي بالذات تلك التيارات التي اتسعت ، عن طواعية ، إلى أن تتخللها القيم السينيوية . كما أنا نشاهده ، طوراً آخر ، وقد أصبح فريسة الجدليين من أمثال أموري ده بان ، وما كان أعظم الخطر آنذاك [4] . ففي هذه الحال الأخيرة تتحوّل صيغه ، وقد جرّدت من قرائنها

---

١ انظر غرديه « ابن سينا » ، **RT**، تشرين الأول – كانون الأول ، ١٩٣٩ ، ص ٥٥٥ ، مع الحاشية ٤ ، وص ٥٥٦ .

٢ خاصة في كتابه « في تقسم الطبيعة » .

٣ راجع م. د. شونو « التشويه الأخير لعلم اللاهوت الشرقي في الغرب في القرن الثالث عشر » ، مجموعة وغست بازر ، لوڤن ، ١٩٤٧ ، ص ١٧٢ .

٤ راجع المقدمة التي وضعها جلسون للكتاب « اموري ده بن » من وضع كبيلا ، المكتبة التومستية ، ڤرين ، باريس ، ١٩٣٢ .

ونقلت من المستوى المجازي إلى مستوى المقولات المنطقي القائم على التواطؤ في المعاني ، إلى « شاحنات » مريعة تحمل الأضاليل في جنباتها . لقد حان الوقت الذي أصبح فيه من الواجب أن تُجاوَزَ التقريبات التصورية الذهنية التي كان يسع مدرسة الإسكندرية أن تكتفي بها .

٢ ـ القديس أنسِلْمُوسْ . ـ وهكذا كان « جدليّو » القرن الثاني عشر ، وأسْوَؤهم غالباً ، هم الذين استخدموا يوحنا سْكُوت إرِيجينوس ، مهما جاء تفكيره مشبعاً بمذهب الإسكندريين . أما القديس أنْسِلْمُوس فلقد كُفِيَ على الأقل مَؤونة مثل هذا الشؤم . والقديس انْسِلْمُوس سابقٌ عظيم ، هو أهل لأن نقف عنده بعض الشيء .

لقد أرادوا أحياناً ألا يروا ، في مجهوده النظري ، سوى سعي وراء « الأدلة المقنعة » التي تجعل العقيدة مقبولة لدى العقل البشري . فحصروه حينئذ في تيار مقصور على منافاة الجدل . كما أنهم ، حيناً آخر ، ظنوا ، خلافاً لذلك ، أنه يسعهم أن يذكروا « عقلانية » أنْسِلْمُوس ، الذي يُعنى بأن يثبت بالعقل مسلّمات الإيمان ، مستندين في ذلك إلى قوله « بالأدلة الضرورية » التي يدّعي الإدلاء بها في بحثه في الغيبيات . والواقع أنهم ، على الحالتين كلتيهما ، مخطئون في حكمهم على مبدإ أبحاثه بحد ذاته [1] . أو بكلام أوضح : إن هذا التقدير لآثار الرجل ، هو تقدير متأثر بتعريف العلم اللاهوتي وأدواته في البحث ، بالوجه الذي استَخْدم عليه التأليف التومسي ذلك كلّه . وهو وجه ما كان ليطوف ببال أنْسِلْمُوس ، في نظرته إلى مسائله .

---

١ راجع ا. م. جاكين « الأصول المعنوية الضرورية عند القديس أنسلموس » ، متفرقات مندونيه ج ٢ ، ص ٦٦ تا .

« إن الإيمان يبحث عن الفقه »[1] ... « لن تفقه ما لم تؤمن » ... لقد أقام أنسلموس نفسه فوراً في مجال التطلع إلى الإيمان ، كما فعل القديس أغسطينوس في زمانه . لم تكن مسلّمات الوحي المدوّن ، ومسلّمات الإيمان كلّها ، لديه ، إلا في ظروف استثنائية ، « الأصول » التي عليها يرتكز علم اللاهوت ، كما كان الأمر عند القديس توما بعد ذلك . ولم تكن ، بوجه مباشر على الأقل ، قضايا يجب أن يردّ عنها كل ما يُستروَح منه الضلال ، مثلما كان الأمر في علم الكلام . لقد بقيت تلك المسلّمات في منزلة « الصفحة المقدسة » التي ينبغي شرحها ، والنفاذ إلى المعاني المنطوية عليها . فلا حاجة ، في سياق البحث ، للرجوع إليها ، أدلة « نقلية » لا بُدّ من التقيد بها ، ما دام البحث يسوقه ، فرضاً ، عقل المؤمن فقط ، وهو لا يهتم بالذود عن الإيمان بقدر ما يهتم بأن يسبر أغواره . إلا أن ما يعرض حينئذ هو شيء « فوق « الأدلة الإقناعية » شأناً . إنما هو ، بحد ذاته ، في منزلة اجتهاد لتوضيح إيجابي ولإدراك هو ، على سبيل الإيجاب ، إدراك أوعى للغيبيات . على أن نعود لنقول : إن هذا الوضع وذاك الإيجاب ، لا يقعان في مجال عقلي هو ذاته ، حتى أنهما لا يقعان في مجال يكون فيه العقل ، وهو يتصرف بنوع تصرفه الخاص ، مُضاءً ومسدّداً بالإيمان . إنما يقعان مباشرة في نظر هو نظر الإيمان ، وأعني الإيمان الحي . ثم إن « الأدلة الضرورية » لا تكون براهين قاطعة . بل إنها ، في نظر هذا العقل المغمور بالإيمان الحي ، الذي بات عقلَ مؤمنٍ مشاهد ، أحرى بأن تكون توضيحات وإدراكات بمقام اليقين ، « ما دام دليل آخر لا يقاومها » أو يجاوزها إلى ما فوقها . وهي لا يجوز قبولها على أنها ضرورية بوجه

---

١ نعلم أن « الإيمان الباحث عن الفقه » كان من شأنه أن يغدو العنوان بالذات « للكتاب بروسلوغيون » . انظر الطبعة والترجمة كويريه ، ڤرين ، مكتبة النصوص الفلسفية ، تمهيد ، ص ٦ ؛ ونص أنسلموس ذاته ، المرجع ذاته ، المقدمة ، ص ٤ — ٥ .

الإطلاق ، بل على أنها في هذه الحال ، أثناء ظهورها [1] . إن عقل المؤمن هو الذي يقصده أنسِلْمُوس ، ثم يقصد عقل الملحد بطريق غير مباشرة ، وبقدر ما قد يحس هذا الأخير بدعوة الغيب الموجهة إليه [2] . لقد جاءت آثاره — إجمالاً — تأملاً طويلاً مُغْنياً ، في غيبيات الإيمان ، لكي نزداد استمتاعاً ، بوساطة الروح والمشاهدة ، بما سَلَفَ لنا الإيمان به ، كما وسعه أن يقول . ليس ذلك كلّه إنشاء علم لاهوتي بالمعنى الحقيقي ، بل شهادة عمّا يستطيع العقل الإنساني أن يأتي به ثروةً وعربوناً لحياة قائمة على المشاهدة . إن أنسِلْمُوس ذاته هو الذي يعيّن لِغَرَضِ أبحاثه مَنزلته على صعيد اللاهوت التصوفي ، فيجعله بين إيمان العوام والرؤية المُسْعِدة [3] . وللقديس توما في العمل « الأنسِلْمي » حكم أشد ما يكون صحةً ، عندما يقول عن الدليل المعروف بالدليل « الأُنتولوجي » على وجود الله ، إنه دليل كامل الصحة في حق المشاهد ، لا في حق العالم اللاهوتي الدقيق [4] .

إنا نفهم الآن لماذا استطعنا أن نقابل بين موقف أنسِلْمُوس والحل الذي ما زال الغزالي يبحث عنه وكاد يلمّ به ، ثم لم يدركه قط إدراكاً صريحاً . إنما كان حلاً من هذا النوع ، ذلك الذي أخذ الغزالي يشعر بالحاجة إليه ، بعد اهتدائه إلى الله المدرك بحاسة القلب . لكن هذا الإدراك ، إنما كانت تحجب الغزالي عنه عقيدة غير منطوية على غيب

---

1 راجع « مونولوغيون » ، ح ١ ، ١٤٥ . لفهم اصطلاح « الأصول المعنوية الضرورية » في آثار أنسلموس ، راجع بحث ا . م . جاكين ، المذكور أعلاه .

2 راجع ا . م . جاكين ، المرجع ذاته ، ص ٧٨ ، حيث يذكر المؤلف كتاب أنسلموس « لماذا صار الله إنساناً » ، ح ١ ، ١ ، ٣٦١ .

3 راجع « الإيمان بالثالوث » ، المقدمة ، ٢٦١ . راجع ا . م . جاكين ، المرجع المذكور .

4 راجع « شرح الأحكام » ١ ، تمييز ١ ، س ٣ ، ف ٢ . — انظر أيضاً « في الحقيقة » ، ١٠ ، ١٢ .

باطن جاء الوحي به . وهذه المقارنة ، مع « التحقّقيّة » التي ترد التجربة الدينية بها ، والتي اضطُر الغزالي إلى أن يستسلم إليها ، تدلان على التوازن الذي أصابه أنْسِلْمُوس هنا ، كم كان متعلقاً بأمرين في آن واحد : صحة التجربة الواردة في الباطن ، وصحة المعاني الذهنية التي تقع على تلك التجربة وتلابسها .

هذا وإنا نرى أنْسِلْمُوس يتلاقى ، في سياق تأملاته ، مع ومضات تتناول مُسَلّمةً أو أخرى ، أصبحت بعد ذلك عند القديس توما كأنها مفاتح المنهجية اللاهوتية . ثم إنه ، أحياناً ، يستخدم استخداماً عابراً مسلّمات من الوحي المدوّن بمنزلة أصول يخرج منها ، عن طريق الاستنباط العقلي ، بما عرف ، فيما بعد ، « بالنتائج اللاهوتية » . كما أنه قد يتأتى له أن يتلاقى ، عن طريق اصطلاحاته الخاصة ، بذلك العرفان المهم الذي به تدرك قياسية الحق ، والذي أصبح عند القديس توما أساس كل معرفة لله انطلاقاً من المخلوق [1] . هذي دلائل تؤذن بما ورد بعد ذلك ، من التمييز بين المستويات . لكنها شهادة أيضاً ، عن طريق الرد الفعلي ، للعلم اللاهوتي ، بأن الحال التي يقرها في صاحبه ، تسعى بحد ذاتها ، ولو سعياً خائباً ، إلى أن تخرج من حدودها وتجاوز ما هي عليه في ذاتها ، في إدراك لله بوساطة تآلف حبّي . هذا مع العلم بأن تلك الحال ، بحد ذاتها ، قد تبقى علماً ، لدى المؤمن الذي لا تغمره المحبة ، ففقد حياة « النُعمى » .

٣ – المدارس في القرن الثاني عشر . – ها نحن أولاء الآن في مجادلات القرن الثاني عشر الكبرى . وإنه عهد المدارس والجدال حول

---

١ راجع ا. م. جاكين ، المرجع ذاته ، ص ٧٤ – ٧٥ ، مع ذكر النص الرائع من الكتاب « مونولوغيون » ، ص ٦٥ – ٦٦ ، ٢١١ – ٢١٣ .

« الكليات » [١] . فهناك مدرسة « لاوْن » حيث كان يعلم أنْسِلْمُوس الذي هو تلميذ القديس أنْسِلْموس من كَنْتُرْبِري ، وحيث جاء يطلب العلم أبلارْدُوس ، مع من أصبح خصمه ، بعد أن كان تلميذه مدة من الزمن ، أعني غِيلْيوم ده سان تِيارِي . فأفلاطونيون يردّون على جدليين ، وواقعيون على لفظيين ... فمدرسة شَارْتْر تتطرّف في أفلاطونيتها ، وتستلهم كتاب « التيماوُس » [٢] غير مرة ، وتَحْظى « قراءة » يوحنا سْكوت إريجِينوس عندها بحظوة بالغة [٣] . ثم تجعل باريس غيليوم ده شامْبُوه ، مؤسس مدرسة سان فيكتُور « الصّوفية » بعد ذلك ، على خصام مع أبِيلارْدوس الذي يأخذ ، بوساطة الأسلوب الجدلي ، في الرد على هؤلاء وأولئك لحساب حد وسط تصوري [٤] . ونعلم تدخلات القديس بِرْنارْدُوس مستعيداً لذاته دور المحافظ على الإيمان . وهو الدور الذي قام به علماء المسيحية العظام منذ القديم . فحمل القديس مجمعَ رِنْس في سنة ١١٤٨ م ، على أن يبدّع الشَرْتْراني جِيلْبِر ده لا بورّيه ، كما كان قد حمل مجمع سَانْس ، في سنة ١١٤٠م ، على أن يُبدّع أبِلارْدُوس .

وإن وجب أن نرسم تخطيطاً لتيارات العهد ، لم يكن بد من أن نلاحظ أن التمييز البسيط بين الجدليين وخصومهم ، هو تمييز لا يكفي . هل كان

---

١ نعلم أن « الجدال حول الكليات » كان منذ القرنين التاسع والعاشر المشكلة النموذجية في القرون الوسطى . وصعوبته الخاصة صادرة من طول المدة التي لم توضع فيها حدوده إلا وفقاً للمنطق القديم . وهو المنطق الجديد الذي لم يتح حله فقط ، بل طرحه طرحاً صحيحاً .

٢ كذلك فعل غيليوم ده كونش إذ تصور الروح القدس ونفس العالم أمراً واحداً . فكيف نذكر هنا تأويلات ابن سينا جاعلا شيئاً واحداً الروح الكلي المأخوذ من الأفلاطونية المحدثة و « روح القدس » في القرآن .

٣ عن نزعات العصر الأفلاطونية ومصادرها ونتائجها في القرن الثالث ، راجع شونو ، « التشويه الأخير لعلم اللاهوت الشرقي في القرن الثالث عشر » . وهو المقال المذكور أعلاه .

٤ لقد كان هذا إلى حد بعيد عاقبة المنطق القديم وحدوده ، التي هي حدود مجرد علم بالكلام (عهد ازدواج الجدل بالنحو) استخدمت بغير حق في مقام فلسفة العلوم .

غيليوم ده كونْش وجيلبر ده لا بورّيه أقل تذرعاً بالجدل من أبِلارْدُوس ؟ إن القول الأصح هو أن الجدل كان يستهوي أفلاطونيّي شَارْتْرْ مثلما كان يستهوي اللفظيين ، بقدر ما كان يُنظَر إليه منهجيةً فقط . فقام جدل أفلاطوني وواقعي متعلّق بِسْكُوت إريجينوس وبعض الآباء اليونانيين ، كما قام جدل لفظي وتصوري . ثم قام بين الطرفين المحافظون على السنّة الصحيحة ، القديس بِرْنَارْدوس وغيليوم ده سان تْيِيْري ، والفيكْتورِيون بعد ذلك [1] . لم يكن ما أخذوا يبحثون عنه ، في ما بلغ من الآباء تقليداً أعمى ، بل استبقاء معنى الغيب أو العثور على هذا المعنى مرتكزاً على تجربة لا ينالها وصف ، تصل بالنفس وبالله ، وعلى قراءة الوحي في نصوصه . إلا أن الواقع في ما يتعلّق بغيليوم ده سان تْيِيرْي وبالفِكْتورِيِيْن ، هو أن النصوص التي أقبلوا عليها كانت نصوصاً تُقْرأ من خلال تيار معيّن ، خطّطه بعض الآباء ، وقَوّم تقويمَ مذهب فلسفي . فليس الأمر حينئذ متعلقــاً بفكر الآباء ، وبالعقيدة الدينية من حيث كونها في حكمٍ غير منطوٍ على تباين ، وإنما أصبح أمر

---

١ إن غيليوم ده كونش انصب بنوع خاص على المؤلفات في الطب التي ترجمها عن العربية في القرن الحادي عشر قسطنطين الإفريقي . وإنما أخذ بذلك لانتسابه إلى فئات شرتر أو إلى فئات تشبهها بالنزعة . وهي فئات سبقت غيرها ، بل الفئات الطليطلية ذاتها ، إلى الترجمة، وذلك منذ أوائل القرن الثاني عشر . لكنا نجد الرغبة ذاتها في الجيل التالي عند رجل مثل غيليوم ده سان تييري (انظر ديشانيه ، غيليوم ده سان تييري ، المكتبة الوسيطية ، شارل بيار ، بروج ، ١٩٤٢ ، ص ٤٩) . إن هذا التأثير المشترك الذي تناول الخصمين غيليوم ده سان تييري وغيليوم ده كونش ، كما أنه تناول « الجدلي » تابع أفلاطون الأمين (أفلاطون طيماوس) والروحاني العظيم ، صديق القديس برنردوس ، هو تأثير ما يزال قوي الدلالة على نزعــات العصر . ثم إن غيليوم ده سان تييري يعود إلى مفهومات الإنسان عند غريغوريوس النيسي مثلما عاد إلى الأطباء المسلمين أو اليهود الذين ترجمهم قسطنطين ، مخالفاً بذلك التقاليد الأغسطينية الشديدة (المرجع ذاته) . — وقليلا بعد ذلك ، عاد أبلار ده باث ، حاملا من بلاد اليونان وإسبانيا ترجمة كتب كثيرة في العلوم الرياضية ، جامعاً بذلك المواد التي أتاحت لفئة دير القديس فيكتور توسيع النظر إلى « الصناعات الحرة » .

علمٍ لاهوتي قائم بحد ذاته .

الواقع أن الحوار في صميمه يتصل، من وراء المجادلات والتكفيرات ، بين مدرسة سان ڤيكتور الحديثة والتجديد الأسلوبي الذي حاول أبِلارْدُوس أن يقوم به . ومن الحمق أن نتصوره جدالاً بين التقليدية و « العقلانية » . فإن أبِلارْدُوس ، كما يقول جِلْسُون بصواب ، ليس « عقلانياً » ، لا في المبدإ ، ما دام يصرح بالغيب أنه لا يُدرَك في باطنه ، ولا في الواقع ، ما دام لم يذهب قط إلى أن تشبيهاته جاءت تعادل حقيقة العقيدة تعادلاً تاماً [1] . كما أنه وسعهم أن يثبتوا عنده ، إثباتاً بالأدلّة المقنعة ، صدى لقول أنسِلْموس في « الإيمان الباحث عن الفقه » ، والذي ، مع ذلك ، لا يقل انكشافاً عن « الأصول الضرورية » [2] .

لكن ها نحن أولاء نعود إلى الدليل على أن هذا التوازن عند أنسِلْموس يبقى بأسره مرتبطاً بتقديرات كانت ذاتية محضاً . ربما كان إدراك الغيب الإيماني إدراكَ مشاهدة ، هو الذي فات أبِلارْدوس ، على حين أن أسلوبه الجدلي لم يكن بوسعه بعدُ أن يؤتي ثماره كلها، لأنه كان ينقصه الشعور بترتيب بعض العلوم فوق بعض . وهو ترتيب جاء به بعد ذلك ابن سينا و « المنطق الجديد » [3] . فإن الأبحاث اللاهوتية ، شاؤوا أم أبوا ، كانت تقتضي ، في ما انتهت إليه ، تمييزات في الأسلوب والموضوع ، والنور الذي في ضوئه تُجرَى .

وإنما يأتي ، تثبيتاً لذلك ، ما كان من أمر الڤكتوريّين بالذات .

---

١ راجع « أبحاث في الفلسفة الوسيطية » ، ستراسبورغ ، ١٩٢١ ، ص ٢٥ .

٢ راجع پاريه وبرونيه وترمبليه « المدارس والتعليم » ، ص ٣٠٦ .

٣ ما أجداه عملا ، من هذه الناحية ، ذلك الذي يحاول فيه تقريب وتمييز ، في الآن نفسه ، بين تصورية أبيلار والتصورية التي يقترحها أبو هاشم المعتزلي المعتدل ، ثم الأشاعرة، أنصار القول بالأحوال بعده . ويسعنا أن نقول : إن ابن سينا ذاته لم يكن خالياً من تلك التصورية .

ذلك بأنه ، على صعيد آخر ، لم تكن آثارهم أقل اقتضاء لمثل تلك التمييزات . فقد يذكّر هوغ والصوفي رِيشار « بالأدلة الضرورية » ، تذكيراً أشد مباشرة أيضاً من أبلاردوس . ولا شك أنها تهمة باطلة تلك التي اتهموا بها هوغ أنه أراد أن « يثبت » عقيدة التثليث بالبرهان . فان أسلوب سان ڤيكتور هو أسلوب الآباء الإشاري . إنما تستمد « أدلة » رِيشار مادتها من الرموز قبل أيّ شيء آخر ، وتبدو آثار هوغ اللاهوتية تمهيداً لفهم الكتاب المقدس « فهماً إشارياً »[1] . على أنا نعني بذلك استخدام نصوص الوحي استخداماً عقَدياً ، تبعاً لتقليد التيارات الإسكندرية في النظر . وهو استخدام لا يتنافى مع البحث التاريخي في النصوص ، بل يفترض هذا البحث مكفولاً في حين أنه يتميز عنه[2] . لقد أخذت التباينات ترتسم بأوضح مما كانت عليه في زمان الآباء . بل نضيف ما يلي : أجل ، إن ريشار لم يميّز ، في ما يبدو ، بين نور طبيعي ونور فائق للطبيعة في المعرفة . لكن هوغ جاوز هذا الحد إذ أخذ ، في نظره إلى المعلوم ، يمهّد الطريق لتمييز أدق بين المعرفة العقلية لله خالق الطبيعة ، والمعرفة الفائقة الطبيعة لله مبدعاً حياة النعمى . ثم إنه يدعو إلى الاستدلال بالمعلول على العلة بدلاً من الدليل الأنطولوجي ، في ما يتعلق بالبرهان على وجود الله . وإنما ينطلق ، في ذلك ، من مفهوم الممكن الذي ليس وجوده من ذاته ، سواءٌ أأدركنا الأمر في ما نحن عليه في ذواتنا بالتجربة الباطنية ، أم أدركناه في المخلوقات التي تطلعنا عليها التجربة الظاهرة بالحواس[3] . فتتبين هنا ، في وجهين ، منطلق الدليل على وجود الله

---

١ تلك هي الغاية المصرح بها من الكتاب « في أسرار الإيمان المسيحي » ، المقدمة ، (PL ، ح ١٧٦ ، ١٨٣) .

٢ فكان بذلك يلتحق ، على وجه في منتهى الصحة ، بمسلك أغسطينوس ذاته .

٣ راجع ا. كيريه ، « تاريخ فكر آباء الكنيسة » ، ح ٢ ، ٤٤١ وهو يذكر الكتاب « في أسرار ... » ح ١ ، ١١١ ، ف ٦ — ١٠ .

بامكانية العـالم ، وهو دليل كان قد ألفه المتكلمون الأشاعرة في بعض تياراتهم التقليدية [1] .

لم ينفصل أبلارْدوس عن الفكتوريين باستخدام العقل إذن ، بل بالقدر الذي يعترف به لهذا الاستخدام . فالإيمان مفترض افتراضاً لـدى الفكتوريين عندما تبدو المسألة أنها مسألة الغيبيات بحد ذاتها ، فيوجه كل شيء إلى المشاهدة وحدها . ونبقى حينئذ في الجو التقليدي ، جو القول: « كن مؤمناً ، تكُ فقيهاً » . ما يزال الأسلوب اللاهوتي قائماً على أساس التأويل ، وبالتالي متقيداً « بعهد الصرف والنحو » . لكنه علم لا غاية له إلا أن يكفل للإشارية ثباتها . بيد أن الاهتمام بالتوضيح الأسلوبي يأخذ بالظهور . بل إنا ، كما نرى بعد ذلك . نشاهد الاهتمام بترتيب بعض العلوم فوق بعض ، يقوى ويشتد ويتجاوز ما انتهى إليه عند فئة من أنصار « الجدل » . إلا أنه عند أبلارْدوس . على العقل بحـد ذاته يطرح السؤال أولاً . مـع ملاحظـة أنـه سؤال يطرح دائمـاً في ضوء الإيمان . فالنص الوارد في « تاريخ الكوارث » مشهور : « كان طلبتي يطـالبون بالأدلـة البشرية والفلسفية . فيقولون : إن المرء لا يسعه الإيمان إلا بما فقه أولاً » . [2] فأدى ذلك إلى تقرّب من معطيات الغيب جاء فكرياً ، وإلى تلك المعالجة الجدلية المستندة إلى المنهج المعروف بمنهج « نعم أو لا » والتي تُخْضَعُ لها « أمهات المراجع » .

وها هي ذي حدود الجدال تضبط هذه المرة ضبطـاً واضحاً . إن ما لدى طلبة أبلارْدوس من نهم فكري ، يدلنا على أنه لو استبقي الجو الذي فيه لا يكون « الفقه » إلا تابعـاً « للإيمان » ، لكاد هـذا الجو

---

١ راجع مثلا الباجوري ، جوهرة ، ص ٢٣ — ٢٦ .

٢ « تاريخ الكوارث » ، ف ٩ ، في PL ، ح ١٧٨ ، ١٤٠ — ١٤١ . — راجع باريه الخ ... « المدارس والتعليم » ، ص ٢٥٦ و ٢٩٦ — ٢٩٧ .

يؤدي ، بخلوّه من كل تباين باطن ، إلى نوعٍ من أغنسطية الخواص .
أو بكلام أصح ، لكان قد قوّى ، في هذا القرن الثاني عشر اللاتيني ،
الاهتمام المفرط المتواصل بالصيغ المجازية ، ثم أدى ، بعد ذلك ، إلى
تأويل هذه المجازات بتأويل قائم على التواطؤ . ويشهد لذلك الوجهُ
الذي كان الشارْتْرِيّون « يقرؤون » عليه أفلاطون وسكوت إرجينوس .
لم يكن بد إذن من أسلوب آخر وتمييزات أخر . ونفهم القلق الشديد
الذي كان أبِلارْدُوس يعلن عنه لدى مشاهدته جدله يُرفَض رفضاً باتاً
لا مرد له . ولكنه هل أدرك حقاً ، أو كان يسعه أن يدرك الإصلاح
اللاهوتي المنشود ، في حقيقة ذاته ؟ هل كان شأن الوحي المدوّن أن
يبقى دائماً نصوصاً تشرح ، أو أمهات مراجع يستشهد بها للإثبات[1] ؟
هل يتأتى للعمل التمهيدي الذي يقوم العقل به ، أن يتطور تطوراً مشروعاً،
كما كان الطلبة يطلبون ، فيما يبدو ، تحت الضوء العقلي وحده . وبكلام
آخر : لقد تم بعد ذلك تمييز بين العلم الدفاعي والتمهيدات الإيمانية من
ناحية ، ثم وظيفة علم اللاهوت الإشراقية من الناحية الأخرى . فهل
كان من شأن هذا التمييز أن يبقى مجهولاً ، وما هي الالتباسات التي
تُدفع عن هذا الجهل ثمناً ؟ لكن هذي أسئلة وردت ولما يكن جدل
أبِلارْدوس قادراً أن يجيب عنها ، بل بالأحرى لم يكن بوسعه أن يطرحها
طرحاً واضحاً . كان الاصطلاح ما يزال مضطرباً[2] ، وما دام الأمر

---

١ إنما يصح ذلك في جو « الصحيفة المقدسة » المحض ، إذ أنه يقوم في ذاته بأمر تكلف به وظيفة العقل التأويلية .

٢ راجع عند پاريه الخ ، « المدارس والتعليم » ، ص ٣٠٠ و ٣٠٤ ، البحث في اصطلاحات أبيلارد المقابلة في اللاتينية للاصطلاحات علم ، اعتقاد ، ظن – فقه ، عرف ، فهم ، الخ ... وقبل ذلك بقليل (ص ٢٩٨ ، حاشية ٢) ، ضبط شروح أبيلارد في الحكم المشهور للقديس غريغوريوس : « لا يستحق الإيمان شيئاً ما دام العقل البشري يوفر له التجربة » .

يتعلق بتمييز واضح بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الفائقة للطبيعة ، كانت نظرية الإشراق الأغسطينية عائقاً ، وهي نظرية يذهب أبِلارْدوس إليها وقد أمدها ابن سينا بأسلحة جديدة . وقصارى القول : كان ينقصهم ، على الصُعُد كلها ، مبدأ إفراز يستقرون عليه . فلا بُدّ لهم ، مادياً ، من مورد الترجمات العربية ، ومعنوياً ، من مورد القديس توما .

إنا نتبيّن بكل ذلك الذي سلف ، كيف كانت مشكلة العلم بالمقدسات مطروحة في المسيحية الوسيطية ، كما بلغها ابن سينا وأرسطو على ما نقله العرب ، بغض النظر عن الترجمات التي وضعت مباشرة عن اليونانية وابن رشد . فلهذا المورد الذي جاء من الخارج أهمية عظيمة . إلا أن الأصل الأساسي الذي انضم إليه ، كان هو ذاته أصلاً ضخم الثروة حدّد هو ذاته ، بمهيآته السابقة ، المورد الدخيل ووجّهه .

فيبدو جلياً أنه من العبث ، هنا أيضاً ، أن نحاول البحث عن تجاوب ما بين المقالات اللاهوتية والمشكلات المختلفة التي أثيرت في علم الكلام أثناء نشأته . أجل ، لقد كان المشرف على نشأة هذا العلم ، هي أيضاً ، تطبيق الجدل على وحي مسلم به .

لكنا لا نلبث أن نتبين فرقين أساسيين بين الطرفين :

أولاً لا يقتضي الوحي الإسلامي المدوّن وحياً ينطوي ، بحد ذاته ، على غيبيات . فلا داعي لقيام ذلك الجدال كله الذي يدور حول تعيين وظيفتي العقل في تأويل الوحي وإنشاء العلم اللاهوتي . وهو ـ في صميمه ، قطب الجدال الذي عليه يرتكز الخصام بين الإشارية والجدلية ـ بين الفِكْتوريّين والقديس بِرنَارْدوس من ناحية وأبِلارْدوس من الناحية الثانية (١) . لا شك أن ما يُعنى علم الكلام بأن يدلي به ـ هو ـ بوجه

(١) لا شك أن مشكلة تأويلية – الجدال بين « المتقدمين » و « المتأخرين » حول التأويل–طرحت في علم الكلام . لكنها مشكلة تولاها الجدل أو بالأحرى أنها تتغذى من الجدل وتغذيه في الآن نفسه .

عام ، « الأدلة » على العقائد [1] . فلم يكن نور الإيمان هو الذي بعث على نشأته ، في نهاية الأمر ، (وسترى أن المسألة لم تطرح على هذا الوجه في الإسلام) ، بل الواجبات العقلية المحضة التي تنطوي عليها الشريعة الموحى بها [2] . ففي الكلام الأشعري ، على الأقل ، إنما الشرع وحده هو الذي يدفع ، بعد وروده ، إلى العمل العقلي . وهذا يؤدي بالتصديق العقلي الذي يقتضيه الإيمان ، وبالمجهود الجدلي الذي يبذله العقل في عمله على نصوص الوحي ، إلى أن يدخلا متواطئين على صعيد واحد في الحكم الذي يفرضه الشرع الموحى به على المؤمنين . أوليس من الجدير بالانتباه أن تدل هذه اللفظة « حكم » ذاتها ، في آن واحد ، على تلك الحالة الشرعية الوضعية وعلى عمل العقل من حيث إنه عملية الفكر الواقعة بعد التصور الذهني البسيط ؟ هذا مع العلم بأن اللفظة التي تدل ، في المنطق الصوري ، على نتيجة هذه العملية ، هي اللفظة ذاتها ، أي « التصديق » ، الذي يعني الإذعان والإيمان [3] ؟

ودونك الآن الفرق الثاني : إن لم يكن الوحي كشفاً عن غيبيات باطنة ، وليس للكلام أن يعنى مباشرة بوظيفة إشراقية ، أصبح اهتمام الكلام بعد ذلك ، أشد تركيزاً على القيام بوظيفة الدفاع عن العقائد والرد على البدع والأضاليل . فتصبح وظيفتا العقل في الإشراق والدفاع هما اللتين لا يميز بينهما . وعندئذٍ يزول كل داع إلى الخصام الذي يتنازع أبيلاردوس لاهوتياً وأبيلاردوس منطقياً ، إذ أنه خصام ينطوي عليه بالذات جدل الرجل في صميمه . فالجدل في علم الكلام ، كأنه في

---

1 انظر تحديدات علم الكلام كما تذكر فيما بعد الجزء الثالث ف ١ ، مقطع ١ ، ب .

2 وبالتالي الحكم الذي يجدر أن يعترف به للبحث في علم الكلام كما سوف نرى (المرجع المذكور ، مقطع ٤ ، ح) .

3 الواقع أن التصديق الإيماني هو حكم حقاً . لكن وحدة الاصطلاح تدلنا على أن فعل الإيمان لم يحدد بالنور الذي يكون في ذاته وباطنه فائقاً للطبيعة .

داره . ولقد لاحظنا ما يلي : إن المناقشة لم تدر بين كلام جدلي وكلام غير جدلي ، بل بين الكلام وجدله كله وبين رفض شرعيته رفضاً باتاً .

في هذا القرن الثاني عشر ، كان علم الكلام قد أدرك ، مع الرازي ، إحدى ذراه في طريقة « المتأخرين » . والمسألة التي بقي عليه توضيحها آنذاك لم تكن في أن يتبيّن طبيعته وحقيقته ، بل منهجيته وأساليبه . فما عسى أن تكون وجوه الاستدلال التي يجب اللجوء إليها في الرد على « الملحدين » ؟ وما هي الأهمية التي ينبغي أن تعلق على « التمهيدات الفلسفية » ؟ هذا مع العلم بأن النفع المحدود الذي تأتي به هذه التمهيدات بحد ذاتها ، في الفصول الأخرى ، يبدو أقل شأناً مما تحمل بين جنباتها من معلومات مقبولة لا تتنافى مع الشريعة .

أما علم اللاهوت المسيحي ، فإنه ، في هذا العهد ذاته ، ربما قد زاد إدراكه لوظيفته الإشراقية عما كان عليه في ما مضى . والواقع أن هوغ ده سان ڤكتور وأبيلاردوس كانا متفقين على أن يدركا ، من خلال المعنى الظاهر ، فقه الغيبيات [1] . لكن الأول كان يطلب هذا الفقه بطريق الإشارية ، على حين أن الثاني كان يريد أن يطبق عليه الاجتهاد العقلي كله بحد ذاته . غير أنه يلجأ إلى هذا الاجتهاد مستخدماً جدلاً تسلمه ولما تستقم معالمه وتكتمل ، ساءَ اتصاله « بالمنطق الجديد » ، وجاء خالياً من كل شيء يمت إلى علم النفس والميتافيزيقا . ولا نشك أن هذه المسألة مسألة منهجية في أساسها . ولكنها مسألة حقيقة « وطبيعة » أيضاً . ذلك بأنه ، إن لم تتناول موضوع العلم بالمقدسات ذاته . فإنها ، على الأقل . تتناول الضوء الخاص بهذا العلم ، وتنظمه علماً قابلاً للنقل والتبليغ .

---

١ راجع في هذا الموضوع البحث القيم عند پاريه . الخ « المدارس والتعليم » . ص ٣٠٢ .

- ٣ -

عناصر الحل المادية

لقد وضّح القرن الثالث عشر المسائل التي لم تطرح في وضعها الكامل في القرن الثاني عشر . فاستطاع بهذا التوضيح أن يجد لها الجواب الصحيح . ولكي ندرك هذا الجواب في بنيته المعنوية ، نمضي ، إن جاز لنا القول ، من الظاهر إلى الباطن . فقبل أن نتساءل عن طبيعة العلم بالمقدسات ، نحاول أن نصف أجهزته . أعني : الجهاز التدريسي الذي كان التعليم يرتدي به حينئذ ، والردود الفعلية التي أثارتها ، على الصعيد الرسمي ، الترجماتُ الموضوعة عن العربية .

١ ــ المصطلحات والتمييز بين الفنون

إنه يصعب علينا ألا نحكم ببعض الاستعجال على افتراض ميغيل آسين [١] ، حينما يستنتج ، من مقارنة عامة جداً بين تصميم « الاقتصاد »

١ لقد ورد النص في الفصل السابق ، ص ٣٧ ، حاشية ٢ .

(وجود الله ، صفاته ، رسله ، الأخرويات) وتصميم « الخلاصة اللاهوتية » ، احتمالاً بأن يكون الأول قد أثّر في الثانية . فضلاً على أنه لا بدّ من إقامة الدليل على أنه كان للقديس توما ، بوساطة رِيْمُونْد مَرْتِينِنُوس أو بوساطةٍ أخرى ، معرفة « بالاقتصاد » مستقصاة . على حين أن الصحيح ، الذي شُكّ فيه ، ما جاء على خلاف ذلك . وهو أن العالم اللاتيني كان مطلعاً ، في القرن الثالث عشر ، على المؤلّف المشهور الذي وضعه يوحنا الدمشقي . ولقد رأينا أن الناشرين الغربيين استطاعوا ، بدون مزيد في التصنيع ، أن يقسموا المئة فصل من الكتاب « في الإيمان المستقيم » ، تبعاً للتصميم العام الذي جاءت عليه أحكام « اللُومْبارْدي » . أما تكييف « الأحكام » المذهبي ، فإنه يبدو ، بحد ذاته ، كالخاتمة لما سبقه . حتى إذا قصرنا النظر على الأطر العامة ، بغضّه عن مبدإ البحث والنمط الذي ينتظم به بيان المواد ، فإنه يسعنا أن نجد هذا التكييف ، كأنه مخطط ، في كتاب « تقسيم الطبيعة » لِسْكُوت إرِيجينوس [1] ، بله عن كتاب هوغ ده سان ڤِكْتُور « في أسرار الإيمان المسيحي » . ثم

---

١ « الأحكام » :

الكتاب الأول : في الثالوث ، علم الله وإرادته .

الكتاب الثاني : في الخلق ، الملائكة ، السقوط والنعمى .

الكتاب الثالث : في التجسد ، الفضائل والمعاصي ، والوصايا .

الكتاب الرابع : أسرار الكنيسة والأخرويات .

« في تقسيم الطبيعة » :

الكتاب الأول : في الوحدانية والثالوث .

الكتاب الثاني : في الأسباب الأولى (المثل الإلهية) .

الكتاب الثالث : الخلق والسقوط .

الكتاب الرابع والخامس : النداء ، التقديس والأخرويات .

إن فن « الخلاصات » ذاته ، أخيراً ، ظهر قبل ١١٥٠ [١] ، أعني قبل وصول الترجمات الطليطلية . وشتان ما بين هذه « الخلاصات » والتنسيق الذي جاءت « الخلاصة اللاهوتية » عليه . لكنّ « الاقتصاد » ليس أشد شبهاً بها . وحسبنا تعليلاً كافياً لذلك التنسيق ، أصالة التأليف الذي جاء به القديس توما ، جامعاً بين ما نُقل عن الآباء وما نُقل عن العهود الموطئة للمدرسية [٢] .

فيسعنا أن نتبين في مؤلفات هذا القرن اللاهوتية ، نَمَطَيْن في بيان المواد : نمط المجموعات الكبرى المنسّقة ، تزداد ضبطاً « بالخلاصات » ، ونمط الأبحاث الفُرادية ، مثل آثار القديس أنْسِلْموس والكتاب « في الثالوث » لأبِلارْدوس ، وغير ذلك . على أن النمطين مستقلان عن الموقف

١ أحكام اللاهوت ، وهو كتاب منسوب إلى أحد أتباع جلبير ده لا پوريه يجب أن يرد تاريخه إلى حوالي السنة ١١٤٥ م : ١) خلق العالم ؛ ٢) خلق الإنسان الأول وحرية الاختيار ؛ ٣) الخطيئة الأصلية ؛ ٤) سر التجسد ؛ ٥) في أسرار الكنيسة ؛ ٦) في الوحدانية والثالوث . فإن التصميم كما ترى هو من تصميم اللومباردي والقديس توما أبعد مما كان عليه التصميم العام للكتاب في تقسيم الطبيعة . وكذلك كان من خلاصة الأحكام التي يبدو أن القول بنسبتها إلى هوغ ده سان ڤيكتور هو قول يجب التخلي عنه تخلياً نهائياً .

٢ نعترف بأنا لا نرى ضرورة اللجوء إلى تأثير « الاقتصاد » (وهو أمر يتوقع بدون شك من ميغيل آسين أن يكون قد اقترحه) لتعليل « البدعة » التي اتهم بها بعض المؤرخين المتأخرين (مثل دوم شتولز) القديس توما :

– في تمييزه الواضح بين البحث في الوحدانية والبحث في الثالوث ، وهما بحث واحد غالباً ، عند الآباء اليونانيين ويوحنا الدمشقي ، وحتى عند اللاتين قبل ذلك ؛

– في جعله البحث في الوحدانية بحثاً مستقلا يعالج في مستهل الخلاصة بدلا من أن يباشر علم اللاهوت بالبحث في الثالوث .

وإنا نعتقد أن هذه « البدعة » تعلل من ناحية بتأثير المتيافيزيقا الأرسطية ، ومن ناحية ثانية بأسباب ذاتية لازمة للتأليف التومسّي . وهي تعلل قبل كل شيء بنظرة أشد وضوحاً إلى العلم اللاهوتي محدداً بضوئه الخاص بقدر ما هو محدد بموضوعه المعنوي (راجع غانييبيه « مشكلة علم اللاهوت الحالية » ، في مجلة « توما الإلهي » ، بياسنتزا ، ١٩٤٣ ؛ ص ٢٥٨ – ٢٥٩) .

الأساسي الذي كان عليه الجدل . أما الموقف « الجدلي » فهو الذي يؤخذ غالباً في المدارس . لكن منهجية سان ڤيكتور الإشارية لم تكن أقل من غيرها تخصصاً بالتعليم . ولذلك نرى من الأولى أن نقول : إن منهجية التعليم ذاتها ، أي العبور من « القراءة » إلى « المناظرة » ، هي التي تطورت فنشبت جذورها في الجدل ، فأثرت بدورها على استخدامه ، فأخرجته من الإطار المنطقي المحض ، وأمدّته بالعلم الديني غذاءً . ولقد وقع ذلك كله بالذات أثناء الفترة التي أتيح فيها لذلك الإطار أن يجد في متناوله موادّ فلسفية جديدة .

وقبل الخوض في وصف هذا التطور ، ينبغي لنا أن نوضح مسألة تتعلّق بالاصطلاحات[1] . إن فكر الآباء اللاتينيين ، في عهده القديم ، لم يعرف الاصطلاح « علم اللاهوت » ، بل الاصطلاح « العقيدة المقدسة » يشمل به كل ما يتعلّق بالبحث عن الوحي المسلَّم والنظر فيه . كان « علم اللاهوت » ، في نظر الآباء اللاتينيين ، أشد جدارة بالدلالة على المعلومات الكاذبة في اللاهوت لدى القدماء الوثنيين[2] . وكانت النهضة الأولى ، في القرن التاسع ، قد فضّلت استخدام اصطلاح « الأدب الإلهي » أو « المعارف الالهية » ، بمعنى الاطلاع الواسع على الجزئيات والتفاصيل . وما أحسن هذا دلالة على الأسلوب التأويلي المتقيّد بمنهجية الشرح في علم الصرف والنحو . فكان سْكُوتْ إرِيجِينُوس وحده ، لتمسكه الشديد بدِيُونِيزْيُوس المنحول ، يذكر علم « اللاهوت الإثباتي » أو « السلبي » ، طريقين تؤديان إلى معرفة الله[3] . أما في القرنين

---

1 وهذا بحث يقابل البحث في الاصطلاحات اليونانية الذي ورد في الفصل السابق ص ٥٠ – ٥٢ .

2 هذا ما نجده عند ترتوليانوس والقديس أغسطينوس وڤارون ، ثم في مستهل القرون الوسطى عند القديس ايزيدوروس الأشبيلي .

3 انظر الجزء الأول من الكتاب « في تقسيم الطبيعة » .

الحادي عشر والثاني عشر ، فالاصطلاح الغالب هو « الصحيفة المقدسة » الذي يتناسب مع أساليب الزمان التعليمية التربوية وسنعود إليها . أما القديس أنسلموس ، فإنه يجهل الاصطلاح « علم اللاهوت » ، مع أن أبحاثه الفرادية هي ، منذ ذلك الحين ، عمل لاهوتي أولاً . وكان أبلاردوس هو الذي عوّد عصره على هذا الاصطلاح . إنما يعني به ، في كتابيه « علم اللاهوت المسيحي » و « المدخل إلى اللاهوت » ، الاجتهاد لفقه الوحي فقهاً عقلياً . وهو إدراك واضح عنده لما كان قد باشره في مقالته « في « التوحيد والتثليث الالهي » حيث يبرز البحث اللاهوتي بحد ذاته مستقلاً عن « الصحيفة المقدسة » . وربما نال التبديع أسلوب هذا البحث بأكثر مما ناله هو أصلاً ، في مجمع سوَاسّون ، سنة ١١٢١ . ولكن مهما أفرط أبلاردُوس في الجدل ، فإن إفراطه لم يمنع عمله من أن يكون خطوة حاسمة . فظل الاصطلاح « علم اللاهوت » مستمراً انتشاره ، منطلقاً ، هذه المرة ، من معجم الآباء اليونانيين ؛ لكن على نقص في دقة المعنى ، عندما تولى هوغ ده سان ڤكتور بدوره شرح آثار ديونيزيوس المنحول . فأخذ « علم اللاهوت » يدلّ ، بمعنى واسع جداً ، على « الكلام في الأمور الإلهية » . وهو يعني ، حسب الظروف ، نص الوحي ذاته ، أي ما كان « الصحيفة المقدسة » سابقاً ، بقدر ما يعني الاجتهاد للنفاذ إلى ذلك النص في باطنه . وسواءٌ أكان هذا الاجتهاد بالعقل فيؤدي إلى علم اللاهوت الإثباتي بالطريقة الإشارية أم كان بما فوق العقل فيؤدي إلى علم اللاهوت السلبي أو التصوفي .[1]

---

١ فيعود الاصطلاح بذلك إلى اصطلاح سكوت إريجينوس ، ويلتحق به من هذه الناحية ، بسبب الاشتراك في أصل واحد .

ب — منهجية التعليم وتطوره

إلا أن هذه المسألة المتعلقة بالاصطلاحات ، مهما قويت دلالتها على طابع مشكلتنا ، ليست مع ذلك إلاّ فرعيّة . وحسبنا ، للاقتناع بذلك ، أن نلاحظ أن اصطلاح « العقيدة المقدسة » ، هو الاصطلاح الذي استخدمه القديس توما حينما أقبل على العلم اللاهوتي ذاته ليحدد بنيته[1] .

فالأهم منه أيضاً ، هو تطور الأسلوب في الإبانات التعليمية . لقد رأينا أن العلوم الإنسانية بقيت ، حتّى القرن الثاني عشر ، منسّقة في الصناعات السبع الحرة[2] كما كانت عليه في الفكر القديم ، يكللها ، هي ذاتها ، « العلم الإلهي » ، أي النظر في « الصحيفة المقدسة » مفسرة مشروحة . إلا أنه ، منذ القرن الثاني عشر ، أخذت هذه الأُطُر التقليدية تتحطم ، ولو كانوا يحتفظون بها على الصعيد الرسمي . لا نذكر هنا مذهب « الكُرْنِفيسيِّين » النفعي ، ولقد هاجمهم يوحنا ده سالِسْبِري بعنف شديد . لكن ها هي ذي مدرسة شارْتْر ، مع أفلاطونيتها ، تعلن بأن تقف اصطلاح الفلسفة ، أي الفلسفة وقد كللتها ، في درجة سامية ، « الصحيفة المقدسة » ، على البحث في « ما كان حقاً » ، كما يقول غِلْيُوم ده كونْش .

---

١ راجع « الخلاصة اللاهوتية » الجزء الأول ، السؤال الأول .

٢ كانوا يتصورون اللفظة « صناعة » مرادفة للفظة « علم » أو « منهج » . راجع ما يذكره باريه (في « المدارس والتعليم » ، ص ١٠٤) من الكتاب الديداسكاليون للمفكر هوغ ده سان ڤيكتور . لكنا نجد التمييز التالي في المصدر ذاته : « تقال الصناعة في معالجة ما يكون قابلا للاحتمال أو الظن ؛ ويقال المنهج إذا ما عولج ، بمناظرات صحيحة ، شيء يتعلق بأمور لا تكون إلا بما هي عليه » . ثم إن بويسيوس كان قد ترجم اللفظة المقابلة للفظة « علم » في اليونانية باللفظة اللاتينية التي تقابل « منهج » في العربية . ولم يميز بين « العلم » و « الصناعة » تمييزاً حقاً إلا بفضل أرسطو وكتابه « التحليلي الثاني » . (المرجع ذاته) .

ففصلت فروع « الثلاثي الحلقات » عن الفلسفة عندئذ ، وشملت هذه الفروع بالاصطلاح « فن الخطابة » ، فلم يكن لها إلا قيمة تمهيدية . أما « الرباعي الحلقات » فأصبح الفلسفة بمعنى جديد ، وأخذ يتطور كله في جو أفلاطوني ، حيث تتبوّأ « الرياضيات » ، وقد عرفت بترجمات حديثة ، مقام الشرف . ولقد استعار منه غِلْيُوم ده سان تْيِيرّي ذاته بعض الأدلة اللاهوتية [1] .

أما هوغ ده سان فكْتور ، فإنه يحتفظ في وجه الشَرْتْرِيّين ، بتنسيق « ثلاثي الحلقات » و « رباعيها » ، ولكن تبعاً لتمييزات وترتيبات أشد جراءة . كذلك هو الأمر في تصنيف « الديدَسْكالْيون » الذي تناولناه بالبحث في فصل سابق [2] . فلم تظل الصناعات هنا سبعاً فقط ، بل أصبحت إحدى وعشرين ، تضمها كلها التسمية المشتّركة « فلسفة » . وأخذ « علم اللاهوت » بالظهور في دورة « العلوم النظرية » . إننّا لم ننته بعدُ إلى التّرتيبات التومستية المحكمة ، ولكنا نشعر باجتهاد في تنظيم يتخلله العقل، يحل محل تصنيف الصناعات السبع ، القائم على الإدراك التجريبي المحض. وهذي بواكير ظهرت ولما تنضج ، أنتجها تأثير العلوم العربية الرياضية الجديدة معرفتها ، أو « المنطق الجديد » الحديث اكتشافه . وبوسعنا أن نضيف إليها ما ظهر ، قليلاً بعد ذلك ، وهو التصنيف الواضح الذي يتناول العلوم ، ووضعه ابن سينا على أساس أرسطي . وهو تصنيف يقوم على الإدراك الذهني في مختلف الدرجات التي تقع في متناولنا [3] .

---

١ إن مدرسة شارتر تضع بذلك ، من ناحية شكلية فقط ، وبشيء من التعثّر ، المعالم للتمييزات المقبلة . فإنها تمهد لهذه التمييزات بمعنى أنه وجب على الفلسفة ، في الاصطلاح التومسيّ الأرسطي، أن تستمد موادها من تفكير صحيح « في الأشياء » . ولكنها فعلت ذلك بشيء من التعثّر لأنها لم تر أن تلك الوظيفة الادبية لا تفصل المنطق عن الفلسفة وأن المنطق شيء يخالف كل الاختلاف عما هو مجرد تدريب على الخطابة . فبقدر ما كانت الأفلاطونية تميل إلى « تشييء » الأطر المنطقية كانت تنحرف بالشرتريين عن الصواب .

٢ راجع هنا الجزء الأول ، ف ٢ ، ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .

٣ المرجع ذاته ، ص ١٨٦ ، حاشية ٢ .

فهذا إسهام من الطراز الرفيع ؛ لكنه ، فيما يبدو ، لم يكن له بد من أن ينتظر القديس توما حتى يُستَخدم ويفهم فهماً صحيحاً . وفي هذه الناحية بالذات ، كان تأثير المورد الثقافي العربي الإسلامي مخالفاً بتوجيهه إذن ، التقاليد السُنِّيّة الإسلامية متماشياً مع الاجتهادات الطليقة التي جاءت بها « الفلسفة » . وهي اجتهادات مركّزة كلها ، بحد ذاتها ، على الفكر اليوناني القديم .

إلا أنه ، في القرن الثالث عشر ، ما يزال علم اللاهوت ، مع ذلك ، في أسلوب عرضه لمواده ، قراءةً « للصحيفة المقدسة » . فالنص « يقرأ » ويفسّر ويشرح . وتعليم اللاهوت ، في ذلك ، إنما ينسلك في مسلك « الصناعات » [1] . بل إنه يتبنى هذا المسلك بصورة فائقة ، ما دام « النص » ، في الأساس ، ليس عمل أستاذ هو بشر ، بل هو كلام الله . وعلى كل حال ، مهما غدت المادة التي تعلم ، كان سياق « القراءة » يسير على نمط واحد ، وصفه جان ده سالِسبِري في كتابه « ما وراء المنطق » وصفاً جيداً : التمهيد يُردّ فيه النص إلى قرائنه ؛ والبيان وهو التفسير بحد ذاته يتوزع ، هو ذاته ، على مراحل ثلاث : « التفسير الظاهر » أو التفسير بالصرف والنحو ، و « المقصد » وهو النظر في المعنى الحقيقي ، و « الحكَم » أو البحث عن فكر صاحب النص في مضمونه العقَدي [2] . فإذا كان الأمر تعليماً لاهوتياً أساسه « الصحيفة المقدسة » ، جاء أسلوب هذه القراءة خاضعاً لقواعد التأويل الديني . وتؤول « الصحيفة المقدسة » ذاتها عادة — في القرن الثاني عشر على الأقل — على أساس تفسير أو

---

١ وإنما يبدو هذا حتماً في منهج التعليم أثراً مباشراً لبقاء عهد النحو ، مهما كان من أمر الجهاز الجدلي الذي كانوا قد تلقوه من ناحية أخرى .

٢ إن يوحنا ده سالسبري يلخص ، بالتفاصيل والتلويحات اللازمة ، النمط التعليمي الذي كان يسير عليه برناردوس الشرتريزي وأستاذاه غيليوم دد كونش وريشار الأسقف . للمراجع والتحليلات انظر باريه « المدارس والتعليم » ، ص ١٠٩ تا .

نص ورد من الآباء . وكان هذا التفسير أو النص هو الذي « يقرأ » بدوره . ثم عندما أخذ علم اللاهوت يستقل عن شرح الكتب المقدسة ، ظل البحث متقيداً بالمنهجيات ذاتها ماثلة ، هذه المرة ، إلى جانب « الكتاب المدرسي » المعتمد . وهكذا شرعوا يقرؤون ، منذ القرن الثالث عشر ، كتاب « الأحكام » لبطرس اللومباردي .

فمن كان له بعض الألفة بتعليم العقائد الإسلامية في جامعات الجوامع الكبرى ، لا يسعه إلا إن يجد ذاته هنا في عالم يعرفه . هذا في ما يتعلق بأسلوب العرض للمواد على الأقل . فالأمر هنا مثلما هو هناك : تقوم الأدلة مباشرة على اللغة ، أي على علم الصرف والنحو ، وفقه اللغة ، وفن الخطابة ، فتتبوأ محلها من الأسلوب الذي استخدمه علم اللاهوت [١] ، بعد ذلك . على أنه لا بُدّ من ملاحظة فرق جدير بالانتباه . كان الأصل المعتمد في المسيحية هو « الصحيفة المقدسة » ، النص المقدس الذي لا بد من فهمه وشرحه . أما علم الكلام ، فإنه يتميّز ، منذ أوائله ، عن التفسير أو الشرح القرآني . لا شك أنه يتدخل في المعنى الذي يجب أن تؤوّل عليه هذه الآية أو تلك . لكنه لم يبنِ فصوله ومقالاته حول شرح مطّرد لمقطع من مقاطع الكتاب . ولا يعني هذا أن علم الكلام انتهى فوراً إلى ما غدا المرحلة الثانية من التطور الذي مر به علم اللاهوت في القرون الوسطى . إلا أن العقائد الإسلامية ذاتها ووظيفةعلم الكلام الخاصة، القائمة على الدفاع أساساً ، كانت تقتضي في هذا العلم أن يقع ، منذ أوائله ، تحت ضوء يختلف عن ضوء علم اللاهوت المسيحي . وهذا يزيد بروزاً ما يظهر بين الطرفين من وجوه الشبه . فإنه كان لعلم

---

١ في ما يتعلق بالمنزلة التي تنزل فيها هذه « الأدلة الكلامية » راجع ، مثلا ، السمناني، أحد أتباع الباقلاني (بيان ، ف ٣ ، النوع الثاني من الدليل) . ويرى « المتأخرون » أن الغاية الأولى من تلك الأدلة هي إسهامها في دعم الأدلة النقلية دعماً عقلياً . انظر الرازي « محصل » ، ص ٣١ ، والإيجي – جرجاني « مواقف » ، ج ٢ ، ص ٥٢ – ٥٣ .

الكلام ، هو أيضاً ، نصوصه الأساسية ، وهي كتب مدرسية ضخم حجمها بعض الشيء ، من غير أن يدرك عظم «الأحكام» أو «الخلاصة اللاهوتية» . أو هي «عقائد» وجيزة ، تثبت فيها حقائق السنة التي تجب الدلالة عليها . ثم لا يلبث هذا المتن الذي هو نص الأستاذ أن يُغمر خطأً خطأً ولفظة لفظة بتفسير أو شرح مضاعف : شرح من قبيل الصرف والنحو ، وشرح من قبيل العقيدة . إلى أن يمدنا شارح ثان أحياناً بتفسير التفسير [1] . ولقد انتشر هذا الأسلوب ، بحيث أنه يتأتى لصاحب المتن أن يفسر هو ذاته بذاته [2] . فيبدو غالباً بجلاء أن المتن الأساسي إنما وضع لكي يفسّر . هذي قواعد خاصة بتعليم شفهي كله ، يقتضي مجهوداً من الذاكرة واسعاً ، يرِد نصه الأساسي نظماً شعرياً ، غير مرة ، فيدعمه دعماً ناجعاً بما يصحبه هذا النظم من وسائل الحفظ الآلية .

أما «طريقة» المتأخرين ، فانها ، من الجرجاني ، شارح الإيجي إلى الشيخ عبده شارح الدوّاني ، تحتفظ بالتفسير العقَدي لفظة لفظة [3] . ولكن يطيب لها أن تتحرر من تفاصيل الصرف والنحو . بيد أن الكتب المدرسية المصطبغة بطابع الجمود والتقليد ، لم تزل محتفظة بتلك التفاصيل

---

١ نذكرهنا مثلا قوى الدلالة على ما نقول ، وهو كتاب طبع في دار النشر العثمانية، سنة١٣١٦هـ، وما يزال مستعملا للتدريس . فإن المتن يقوم بعقائد الماتريدي أبي حفص النسفي التي شرحها السعد التفتازاني – ثم شرح هذا الشرح الخيالي ، الذي شرح السيالكوتي شرحه . وهذا الشرح الأخير هو الذي بلغنا بكامله مصحوباً بدوره بتعليقات في هامشه .

٢ هكذا فعل السنوسي الذي نظم شروحه حول متنه الخاص .

٣ إن نشرات شرح الشيخ محمد عبده (القرن التاسع عشر) على الدواني (أعني على شرح الدواني للإيجي) تقف (كما هو الأمر في معظم الكتب في هذا الصدد ، وفي شرح الباجوري القاني أيضاً) ، عند حد الذكر بين قوسين للسطور الأولى من المتن المشروح . لكنا نجد خلاف ذلك في كتاب الجرجاني المدرسي الكبير : فإن متن الإيجي يذكر كله هنا بين قوسين : فجاء الشرح كلا كاملا أصيلا ولم يعد حاشية فقط .

مع كل مقتضياتها حتى القرن التاسع عشر . ذلك بأن هذا النمط في التعليم، وأسلوبه المستند إلى السمع ، قد تخلى عنه الأساتذة في المسيحية شيئاً فشيئاً ، ثم بقيت له ، مع ذلك ، حظوته طوال قرون في الجوامع الكبرى . ولم يلجأوا إلى صيغ ، ألين في البيان التعليمي التربوي ، إلا في أيامنا ، منذ الاصلاح الذي حاوله الشيخ محمد عبده في الأزهر الشريف وتحت تأثير الأساليب الغربية [1] .

بقي علينا أن نذكر كيف انتقلت المسيحية الوسيطية من « الصحيفة المقدسة » إلى « الخلاصات » . فللتطور أهميته . أما الإسلام ، فلم يتبدل فيه مبدأ « القراءة » ، حتى على أساس الكتب المدرسية الأشد تقيداً بالتكييف المذهبي ، والتي وضعت في علم الكلام . وأما المسيحية ، فإن استقلال علم اللاهوت فيها عن علم التفسير ، قد جاء تلبية لحاجات فكرية، لم يضؤل إسهامها — مهما يكن من المنهجيات التعليمية التربوية — في اعتماد اصطلاحات جديدة لطرح كل المسألة المتعلقة بطبيعة العلم بالمقدسات.

نذكر أن أبِلارْدُوس إنما اعتمد أسلوباً جديداً كله في بيان مواده ، لكي يلبي رغبة فكرية في الاستطلاع لدى طلبته . ولشد ما عابوه على هذا الأسلوب . وهذه الرغبة في الاستطلاع بقيت ، مع ذلك ، مدة طويلة ، قانعة بأن تلزم عن كثب النص الواجب شرحه . وحول هذا النص كانت « الأسئلة » التي تثار تتكاثر . وإنا لنجد ، حتى في أدب الآباء ، أسئلة وأجوبة حول النصوص المقدسة [2] . وفي القرون الوسطى ، ولاسيما

---

1 لقد أحسن الشيخ عبده إذ رجع في « رسالة التوحيد » إلى صيغة البيان المستقل القديمة ، كما كان الأمر في الكتب المدرسية في العصر الذهبي : الباقلاني ، إمام الحرمين ، الرازي وغيرهم .

2 انظر باريه الخ ... « المدارس والتعليم » ، ص ١٢٥ وحاشية ١ ، حيث يحيل إلى الاستفتاء الواسع الذي قام به غوستاف بردي (مجلة الكتاب المقدس ، ١٩٣٢ و ١٩٣٣) عن « نتاج الآباء الفكري في الأسئلة والأجوبة عن الكتاب المقدس » .

في القرن الثاني عشر ، أخذت الأسئلة تتكاثر ، لا يغذيها التفكير المباشر في النص فقط ، بل بالذات أيضاً التفسيرات والتطبيقات المختلفة أحياناً ، والتي وضعتها لهذا النص المراجع المقررة . فلا غرو إن نهض اجتهاد جدي حقيقي ، بالمعنى الدقيق ، لحل الخلافيات أو لتسخير هذه الخلافيات ذاتها للمضي قدماً نحو النور . وعلى هذا الأساس كان المبدأ المنهجي القائم على القول « نعم أو لا » لدى أبيلاردوس [١] .

فأصبحت « المسألة » تمريناً مدرسياً بحد ذاته ، يقوم « بطرح المسألة » الذي نجد سياقه بصورة مستمرة عند القديس توما . وهو سياق أغناه كل ما في المنطق الجديد من إمكانات . ثم إن هذه المسائل بقيت مدة طويلة متصلة بالنص الأساسي . لكن الإبانة المتعلقة فعلاً بهذا النص ، أخذت تقصر رويداً رويداً . كذلك كان الأمر في شروحات القديس برناردوس والقديس توما في أحكام المعلم ، بطرس اللومباردي . ثم تمدموا خطوة بعد ذلك ، فأصبحت المسألة كلا مستقلاً ، وأمست عندئذ الأساس « لمناظرة » مرتكزه على قاعدة . وهكذا نشأت « المسائل الجدلية » التي لم تدرك قيمتها كلها ، من حيث كونها أدوات للبحث ، إلا في القرن الثالث عشر [٢] ؛ ولا سيما حينما وضعت في الصيغة الخاصة المعروفة « بالمناظرات

---

١ إنه ، كما نعلم ، كان يعرض للأسباب المؤيدة وللأسباب المعارضة التي جاء بها الآباء . وإن استنتجنا من الكتاب « نعم أو لا » أنه مؤلف مفعم باللا أدرية الجافة ، الغاية منه إسقاط « السلطات » والمراجع ، فإنا لم نفهم شيئاً من عقلية العصر والأهمية المعلقة على ما كانوا يسمونه « اجماع المراجع » . فنحن بالعكس ، في الصميم ، إزاء استخدام « الجدل » القديم استخداماً جاءت منزلة الجدل فيه منزلة أداة فقط تسخر لفهم النصوص .

٢ ولقد تم ذلك بالذات — ونحن هنا متفقون مع الأب كونغار — لأن « المنطق الجديد » ، أصبح يومذاك ذا قيمة منهجية حقاً ، إذ غدا يتغذى بالبحث في الأشياء .

في المتفرقات »[١] . كان هذا عملاً طليقاً يسترسل معه العقل ، محاولاً أن يمعن النظر ، على ضوء الله صاحب الوحي ، في المشكلة التي يدور الجدل حولها . ثم أتت المرحلة الأخيرة وهي تنظيم المسائل ، التي كانت موضوع الجدل بتصميم عام متناسق .

صحيح أن هذا التطور لم تمضِ مسيرته في خط مستقيم . فان الفنون المختلفة في بيان المواد ظل بعضها بجوار بعض مدة طويلة . لكن « أحكام » اللُومبارْدي ، التي لم تلبث أن أصبحت بدورها نصاً للقراءة ، قد جاءت ، في خضم القرن الثاني عشر ، مجهوداً بذل في التنسيق العقَدي . وربما كانت « الأحكام » ما تزال نموذجاً من خير النماذج عن فترة الانتقال . يقول الأب مانْدُونِيه : « لا أستبعد قول من ذهب إلى أن الأجزاء الأربعة من كتاب « الأحكام » للومْبارْدي ، ليست إلا المسائل التي أثارها هذا المعلّم أو ناقش فيها أثناء تعليمه الكتاب المقدس ، والتي ضبطها أخيراً بجهاز عقَدي لاهوتي »[٢] . ومما يزيدنا انتباهاً ، المقارنة ، التي نبّهنا إليها

---

١ إن المناقشات في « المتفرقات » كانت تمريناً مدرسياً بحد ذاته ، يقع مرتين في السنة حول عيدي الميلاد و الفصح ؛ بل كان الكثير و ن من الأساتذة لا يترأسونها إلا مرة واحدة في السنة . ثم إنها كانت تتحقق بمرحلتين : ١) تخصص الأولى منهما للمناقشة بحد ذاتهافيجادل في المسائل المختلفة التي يقترحها المستمعون ، ويقوم بهذه المناقشة حامل « البكالوريا » يعاونه الأستاذ ؛ ٢) ثم تترك المرحلة الأخرى للأستاذ فيحدد فيهـا الحل المرضي ؛ وهي مرحلة كانت تقع اليوم الأول من أيام « القراءة » ، أعني من أيام الدرس التي تلي المناقشة . فتنظم الأسئلة والاعتراضات ويعرض المذهب في السؤال المناقش ويجاب عن الأسئلة . (راجع ح. ا. دستريز « مناقشات القديس توما في المتفرقات من خلال المخطوطات المنقولة » ، في « متفرقات تومستية » ، اوسولشوار ، كين ، ١٩٢٣ م ، ص ٤٩ ، حيث يذكر المؤلف هو ذاته الأبوين دنيفل ومندونيه . فيما يتعلق بهذا الأخير انظر : « تاريخ المسائل التي ناقشها القديس توما الأكويني ، في RT ، ١٩١٨ م ، ص ٢٦٨ — ٢٧٠ .

٢ المجلة التومستية ، ١٩٣١ م ، ح ٨ ، ص ٢٣٣ . يذكره باريه « المدارس والتعليم » ، ص ١٣١ ، حاشية ٢ .

بين «الأحكام» والتكييف المذهبي العام لكتاب يوحنا الدمشقي «في الإيمان المستقيم». ولم ننته بعد إلى إدراك معتمد لأسلوب بياني لاهوتي كالذي قام بـه القديس توما. وإنا نجد في «الأحكام»، حتى عند أبِلارْدُوس، ما يدل على عمل طويل في تسخير الجدل للعلوم بالمقدسات. ولكنه عمل لم يكن إجمالاً إلا تطبيقاً لقواعد منطقية على مسائل التفسير. ففي هذه المرحلة من تاريخ العلم اللاهوتي، لم تكن المسألة التي تلاقى بها، مسألة بيان تعليمي تربوي فحسب. ولم يكن الجواب عن هذه المسألة ليطلب من قواعد الجدل المنطقية وحسب. بل قد وجب على القرن الثالث عشر أن يتساءل عن العلم بالمقدسات: ما هو؟ ولم يكن الحل الذي جيء به، تابعاً للتحديدات الجليل قدرها، في «المنطق الجديد» فقط. بل كان تابعاً أيضاً لبعض الموارد الفلسفية التي ألقاها حينئذ على الشاطئ اللاتيني موج الترجمات الطليطلية المتوالي. كان الجدل، مهما وسعنا أن نفترضه معتمداً في صيغه العقل وحده، ما يزال حتى الآن أداة مسخرة للنص المقدس، ولم يزل على ذلك. أما العلم الفلسفي الذي سخر ذاته الآن للإيمان، فلقد هب مطالباً بقيمه الخاصة وحياضه المستقلة.

جـ ــ الاتصال بالغرب ونتائجه

كيف استقبل الغرب آثار ابن سينا وابن رشد لدى ورودها عليه؟ لقد حان وقت الجواب عن هذا السؤال.

١ ــ نفوذ ابن سينا: لقد شاهدنا الترجمات العربية واصلة إلى العالم المسيحي على ثلاث موجات متوالية. الأولى والثانية منها متصلتان اتصالاً

وثيقاً . فأدى ذلك بتأثير الفلسفة إلى أن يقابلنا بخطين مزدوجين . كان الأول منهما هو الأقل شهرة ، وجاء مصطبغاً بابن سينا اصطباغاً واضحاً. لقد انبعث أصلاً من ابن سينا ذاته ، وفرعاً من كتاب «المقاصد» الذي جاء ملخصاً مشرقاً لآراء ابن سينا . لكنّا نذكر أن ابن سينا كان أفلاطونياً محدثاً بقدر ما كان أرسطياً ، بل كان ، في الكثير من عوارفه الأولى ، أشد نزوعاً إلى الأفلاطونية المحدثة [١] . فلا غرو إذا وقع شيء يشبه التوافق بينه وبين تيار فكري في المسيحية . كان هذا التيار يستند إلى القديس أغسطينوس ؛ وهو ، عندئذ ، آخذ بتكييف أسقف هيبّونا العظيم تكييفاً مذهبياً ، وبتقويم فلسفي صريح للدفق الأفلاطوني — الأفلوطيني الذي كان القديس قد ضمه إلى «عقيدته المقدسة» ضماً عضوياً . فنجم عن ذلك كله الأغسطينية المصطبغة بمذهب ابن سينا . ولقد قام هذا التأليف بدور عظيم في القرن الثالث عشر . لكن لا بدّ لنا من أن نوضح أن هذا التيار الأغسطيني لم يكن «سينوياً» كما غدا سيْجِر البْرابَانْتِي ، بعد ذلك ، رشدياً . وإن كنا لنجد تياراً محتملاً أن يبدو سينوياً محضاً [٢] ، فإنما ينبغي لنا أن نبحث عنه بالأحرى في جانب الجدليين ، الذين لم تسلم عاقبتهم [٣] . شتان ما كان بين قضايا

---

١ لا يسعنا أن نناقش هنا الرأي المخالف الذي يذهب إليه م. ف. فان شتينبرغن (حيث يكمل ده ڤولف) في كتابه «سيجير البرابنتي من خلال آثاره غير المطبوعة» ، لوڤين ، ١٩٣١ — ١٩٤٢ م ، ح ٢ ، ف ٢ ، وفي المقال «أرسطو في الغرب» ، المرجع ذاته ، ١٩٤٦ م . ونحن ناوون أن نعود إليه . إنما نقول هنا أن الجدال يجب أن يركز ، في ما يركز عليه ، على عقلية العصر ذاتها وعلى ردها الفعلي إزاء العرب .

٢ راجع في الموضوع ر. ده ڤو ، «حواش ونصوص عن السينوية اللاتينية» ، ص ٩ — ١٥ .

٣ إنا لنعتقد أن ملاحظة الأب ده ڤو هي عين الصواب (المرجع المذكور ، ص ١٥) . وهي أن هذا التيار السينوي المحض «امتصه» ، منذ منتصف القرن الثالث «التيار الرشدي الذي كان يشترك معه في أمور عديدة والذي استأثر بالانتباه لأنه كان هو الأوسع والأقوى بكثير» . ويجب ألا ننسى ظاهرة الامتصاص هذه عندما نقبل على البحث في الرشدية اللاتينية .

ابن سينا الصريحة وبين أن يعود إليها الأغُسْطينيون ويتقيدوا بها . بل قد قاومها بعضهم مقاومة عنيفة . غير أنهم قاوموها وهم باقون على صعيدها ، وردّوا عليها بنقلها بالذات من موضع إلى آخر . والمثل الأشهر والأول على ذلك ، ما يزال ذلك العقل الفعّال الفَرْداني . كان ابن سينا قد تصوره أمراً واحداً مع العقل المفارق المشرف على ما تحت فلك القمر . ثم نجده في هذا التيار المسيحي ، مسنداً إلى أغسطينوس وباسمه ، أمراً يرد إلى الله تارة ، ويتولاّه « الإشراق الإلهي » تارة أخرى . هذا مع ما نجد في ذلك كله من الأُطُر الأرسطية الكثيرة .

وإنما كان الكتاب « في النفس » ، على كل حال ، هو البداية لكل هذه الحركة الفكرية . كان قد نسب ، أثناء فترة طويلة من عصرنا ، إلى المترجم غُنْدِيسالْڤِي . وها هو ذا الآن يُعرَض علينا على أنه محتمل أن يكون من وضع رئيس الأساقفة يوحنا الطُلَيْطِلي [1] . إنه لعمل قام به شخص معيّن ، مستلهم كله من ابن سينا ، ومقحم في الترجمة اللاتينية « للشفاء » التي نشرت في البندقية سنة ١٥٠٨ م . ويسعنا أن نقول مع جلسون : إن واضع هذا النص يشرح أفلاطونية أغسطينوس المحدثة المسيحية بأفلاطونية ابن سينا والفارابي المحدثة العربية [2] . لكنها أفلاطونية أغسطينوس المحدثة المسيحية تصحبها نظرية في المعرفة أو في الفلسفة الطبيعية نجدها عند دِيُونيزْيوس المنحول ويوحنا سْكوت إرجينوس

١ راجع في الموضوع الصفحات التي ذكرت أعلاه عن الأب تيري .

٢ انظر جلسون « المصادر اليونانية والعربية للأغسطينية السينوية » ، « مستندات » ، ١٩٢٩ – ١٩٣٠ م ، ص ١٠١ . كل هذا البحث الذي وضعه جلسون مهم ، ولا يقل عنه أهمية مقال المؤرخ « لماذا نقد القديس توما القديس أغسطينوس » (المرجع ذاته ، سنة ١٩٢٦ – ١٩٢٧ م) . فتجب قراءة هذين البحثين عن كثب ، على من يريد أن يفهم مضمون تلك الحركة الفكرية ومواقفها ، ليس من الناحية التاريخية فقط ، بل من الناحية الفلسفية أيضاً .

الذين يُذكران ذكراً صريحاً . والواقع أن الكل ينتهي إلى مذهب فيضي في الفلسفة الطبيعية ، وفي علم الروحانيات ، إلى نظرية في الإشراق يصعب معها أن يبقى مجال لتمييز واضح بين العلمين الطبيعي والفائق للطبيعة .

« إن كتاب « النفس » المنسوب إلى غُونْدِ يسَالْقِـي يحدد الثَغْرْ الذي منه تسلل مذهب ابن سينا إلى الآثار المنقولة المسيحية [١] . وفي القرن الثالث عشر ، نعود إلى هـذا المذهب لنجد معالمه مرتسمـة ، بالقليل أو الكثير من الوضوح ، عنـد غِلْيُوم دُو ڤِرْنْيِيه المشبـع بتلك السينويـة التي يردّ عليهـا [٢] . كما أنا نجدهـا أيضـاً ، على مقادير

---

١ المرجع ذاته « المصادر ... » ، ص ١٠٢ .

١ إن الشخصية الفكرية التي امتاز بهـا غيليوم دو ڤرنيه ، أسقف باريس ، قدأبرزها إبرازاً تاماً سان شندله خاصة ، في كتابه « بحث في ميتافيزيقا غيليوم دوڤرنيه » ، منشن ، ١٩٠٠ . ثم تلاه أماتوماسنوڤو ، في « من غيليوم دوڤرنيه إلى القديس توما الأكويني » ، ميلانو ، ١٩٣٠م ، ١٩٣٤ ، ١٩٤٥ ؛ وجلسون في « مفهوم الوجود عند غيليوم دوڤرنيه » ، مستندات ، ١٩٤٦م ، ص ٥٥ – ٩١ . أما ابن سينا فإنه في نتائجه الصريحة كان الخصم حقاً لغيليوم ، ولكن الرجل يتقيد بابن سينا في الرد الذي يقترحه على ابن سينا . والغريب في الأمر أنه هو الذي نجد عنده ذكر ابن رشد للمرة الأولى ، في سنة ١٢٣٠ . إنه ليذكره حينئذ بمدح عظيم ويصفه بأنه « الفيلسوف الأشرف » ، ويحتمل في ذلك أنه عائد بالذات إلى النقمة التي كـان الشارح يحب أن يعبر عنها إزاء سلفه الشرقي . (راجع ر. ده ڤو « اتصال الغرب الأول » ، ص ٢٣٦) . في مـا يخص غيليوم دوڤر نيه ، راجع تحليلات جلسون في « لماذا ... » ، ص ٤٦ تا . – وهكذا يلاحظ جلسون بصواب (ص ٤٩) أن غيليوم يرفض بشدة طبيعيات ابن سينا أصلا ، ولا سيما قوله بعقل مفارق ، وإنما يبقى موافقاً في صميمه على الآراء السينوية في طبيعة النفس وأصل معارفنا . لكنا نرى بوضوح أن الأمر الخاص الذي تقع عليه هذه الموافقة بالصميم هو حقاً أحد مواقف ابن سينا الأصيلة . وهو موقف أهم من التطبيقات على الآراء في الطبيعيات ، إذا نظرنا إليه من خلال المسلك الفكري العـام . وبهذا المعنى نقول إن القديس توما لم يكن « رشدياً » بقدر ما يظهر غيليوم « سينوياً » هنا ، وذلك بالرغم مما يدعمه ميغيل آسين ، ومكس هورتن ، وليون غوتييه . فإن غيليوم ينفي وجود عقل فعال مفارق ، لكنه يتحول به ويجعله في الله . ممـا يجعل نظريته في المعرنة متفقة في الصميم مع نظرية ابن سينا . أما القديس =

متفاوتة[1]، ممتزجة بالأرسطية ، عند عِظام الأساتذة الفرنسيسكانيين في جامعة باريس ، من أمثال الإسكندر الهاليزي ويوحنا الروشلوازي والقديس بوناڤنتورا[2] ، أو أميل إلى السُنّة المنقولة عند الفرنسيسكان الإنجليز روبيرت غروستيت ويوحنا بِكْهام وكثير سواهم . ولقد لاحظ جلسون أن نطرس الإسباني ، الذي كان بابا باسم يوحنا الواحد والعشرين ، يوم صدر مرسوم سنة ١٢٧٧ م ، قد ذهب إلى نظرية في المعرفة ، يحل فيها ابن سينا علناً محل أرسطو ، في كل ما يتعلق بصعيد التصوف[3] . وسنرى أخيراً هذا المذهب السينوي يدرك منتهى انفتاحه في إشراقية روجيه باكون[4] الذي تأثر بالفيلسوف[5] إلى حد أن نظريته في الخبرية العظمى تتفق اتفاقاً تاماً مع آراء ابن سينا في الخلافة[6] . هذا وإن الجدير بالذكر

= توما فإنه يقول بوجود العقل الفعال ، ولكنه يتصور هذا العقل ملكة في نفس الإنسان : فتقع نظريته في المعرفة ضمن آفاق تختلف اختلافاً جذرياً عن آفاق الفلاسفة . هذا وما أوضح النقد التومستي لموقف غيليوم من هذه الناحية (المرجع ذاته ، ص ٥٩ تا) ؛ وهو نقد يتناول حقاً كل الأغسطينية المصطبغة بالسينوية .

١ للاطلاع على الحد الصريح الذي يجب الاعتراف به لتأثير من ابن سينا على هؤلاء المؤلفين المختلفين راجع تحليل جلسون والنصوص التي يوردها في البحثين المشار إليهما أعلاه .

٢ هذا ، ربما يظهر دنس سكوت . غير أن علاقته بابن سينا تحققت وفقاً لآفاق جديدة ، لم تكن أقل أصالة ، ولكنها كانت مغمورة بالأرسطية . انظر في ما بعد .

٣ « المصادر ... » ، ص ٢٧ ، حاشية ٣ .

٤ هو « النموذج الكامل للأغسطينية المصطبغة بالسينوية » (جلسون ، في « لماذا ... » ، ص ١٠٤) .

٥ لم يكن أقل تأثراً بالفارابي ، وهو أمر يعترف به هو ذاته (المرجع ذاته ، ص ١٠٦ — ١٠٧ مع المراجع) .

٦ راجع ر. ده ڤو « السينوية اللاتينية ، حالة روجيه بيكون » ، ص ٥٧ — ٦١ . — أما روجيه بيكون فكأنه يقع من هذا المسلك السينوي في أقصى حدوده . ولقد انتهى ، كما يلاحظ ر. ده ڤو ، إلى ما اتخذه من « المواقف السينوية » حتى تلك التي كان غيليوم دوڤرنيه قد ردها . وهي مواقف تتناقض . ضمنياً على الأقل ، مع أشياء من صلب العقيدة المسيحية، التي ما زال=

هو أن تلك الطريقة السينوية لم تشعر قط بالمخاطر التي كانت تهدد بها القيم اللاهوتية . إنما كانت تقصد أن تندرج في سنة استغرقت الأجيال ، وهي سنّة الفلسفة المسيحية [1] .

وإنا نضيف إلى ذلك كله ، أن النفوذ الضخم الذي كان يتمتع به الفكر السينوي عندئذ قد فاض بالذات عن الأُطُر التي امتزجت فيها الأغسطينية بالسينوية . وسنعود اليه لنجده نابضاً بالحياة لدى ألبِرْت

= يعترف بها ويثبتها . مثلا : إيجاد الله للعالم إيجاداً ضرورياً من وجه ما (المراجع المذكورة ، ص ٦١ حيث يذكر نص من « المؤلف الأكبر » ، طبعة بردج ، ح ٢ ، ص ٣٧٩) . — فهل يصح القول باحتمال يرجح ، هو أيضاً ، وجود مسلك سينوي محض اعتمد في صعيده ، كما كان الأمر من الرشدية التي اعتمدت في صعيدها ؟ إنه يسعنا أن نضيف إلى روجيه بيكون رجلا آخر من طرازه هو روجيه مارستون درسه جلسون هو أيضاً (روجيه مارستون ، مثل عن الأغسطينية المصطبغة بالسينوية ، مستندات ١٩٣٣) . ولقد كانت بعض نظريات هذا الرجل أشد « سينوية » منها « مصطبغة بالسينوية » . فيبدو أنها وقعت تحت حكم المرسوم الذي صدر في سنة ١٢٧٧ .

١ يصح القول إجمالا بأن المسلك الفكري يومذاك انتهى كله ، أو كاد ينتهي كله ، إلى التمسك بذلك الموقف بالرغم من إرادته أن يبقى مرتبطاً بفكر الآباء . فلم ينتبه المفكرون إلى أن الأفلاطونية المحدثة عند أغسطينوس تقع من النظر إلى العلم المقدس في أفق يختلف اختلافاً جذريا عن الأفق الذي تقع فيه الأفلاطونية المحدثة عند ابن سينا . بل إن الأفقين في طرفي نقيض . ذلك بأن تحويل موقف أغسطينوس على الصعيد الفلسفي بالاعتماد على الروحانية السينوية إنما هو خيانة وتشويه لهذا الموقف بالذات (راجع الفصل السابق ، ص ١١٣—١١٤) . وربما كان بين يدينا هنا دليل تاريخي مفعم بالعبر على أن تيار العصور لا يعود خلفاً . فلا شك إن أشد المفكرين تمسكاً بالتقليد الأغسطيني المصطبغ بالسينوية كانوا يعتقدون أنهم هم المحافظون على أغنى التيارات النظرية المسيحية وأصحها . ومع ذلك : هل كان المتوقع من عملهم أن ينتهوا به إلى إبراز فكر الآباء جديداً أو مطرداً متواصلا فقط ؟ بل ربما كان الخطر في أن يظهر فكر القرن الثالث عشر ، عند نهايته ، أقل أغسطينية منه سينوية لو استطاعوا أن يفرضوا نظريتهم في أن وظيفة الإشراق التي يقوم بها الله من حيث هو الحقيقة القصوى تتناقض مع وظيفة العقل البشري في التجريد الذهني . فإنهم ، إذ رفضوا « عهد الفلسفة » ، إنما كانوا ينادون بفلسفة أخرى ، ولو اضطرهم الحال عند الحاجة إلى استخدام فن الخطابة أسلوباً .

الأكبر ، في تعريفه للنفس ، ونظريته في النبوة ، مثلاً . هـذا ربما ننتهي إلى القول عن القديس توما كيف أعدّ نفسه إلى أن يعبّ من ذلك الفكر ، كثيراً من العناصر التي أدخلها في أدواته الصناعية .

٢ ـ تبديعات أرسطو الأولى : إنه ليواجهنا ، في الطرف المقابل ، مجموعة كاملة من المذاهب التي ترد إلى أرسطو ، ثم إلى أرسطو في زي ابن رشد ، نحو النصف الثاني من القرن الثالث عشر . وإنا نعود إلى تمييز رئيس ، لاحظناه في ما سلف ، لنجده هنا : وهو التمييز بين المرحلتين المتواليتين ، اللتين بهما وصل أرسطو إلى المسيحية بوساطة العالم العربي . أما المرحلة الأولى فتعود إلى أواخر القرن الثاني عشر وإلى الترجمات الطليطلية التي وضعها جِرارْدوس الكْرِيموني . ولقد نقل المترجمون الطليطليون ـ بوساطة العرب دائماً ـ مع أرسطو ، آثاراً أو شروحات للإسكندر الأفروديسي وطامستيوس . أما المرحلة الثانية فإنها تبتدئ منذ سنة ١٢٣٠ م ، وفي أثنائها نقل مترجمو طليطلة وبُرْغوس وإيطاليا ، آثار أرسطو ، بالزي الذي خلعته عليه شروحات ابن رشد . لكن أرسطو في الزي الأول بُدّع في سنة ١٢١٠ م و ١٢١٥ م . وأرسطو في الزي الثاني بُدّع سنة ١٢٧٠ و ١٢٧٧ .

ثم إن مرسوم سنة ١٢١٠ م يضع أمام المؤرخ مشكلة تبديع أرسطو مع أموري البِينِي وداود الدينَنْتي في آن واحد . على أن التبديع يقع على تصور للكون قائم على المادّيّة ، وعلى القول بأن الله هو كل شيء . فالذي كانت جامعة باريس تعني بتبديعها إنما كان ، قبل كل شيء ، أرسطو مقروءاً من خلال الإسكندر الأفروديسي . لكن تلك الأسماء الثلاثة ، أرسطو وأموري وداود ، يجب ألا تلقي بنا إلى الوهم والخديعة .

ليس الجو الذي يقع فيه « القول الشكلي بأن الله هو كل شيء » جواً

أرسطياً . وإنما يندرج هذا القول في مسلك أفلاطوني أو بالأحرى في مسلك الأفلاطونية المحدثة . ففي هذا المسلك نجد القول بالحق على التواطؤ مستنداً إلى جمل من يوحنا سكوت إريجينوس والشَرْتريين مفصولة عن قرائنها ، ومُكيّفاً تكييفاً مذهبياً ضمن أُطُر الجدل المنطقية [1] . وهل ينبغي ، فَضْلاً على ذلك ، أن نذكر هنا المسلك الآخر المنبعث من ابن سينا ، لا بمعنى أنه يميل إلى «السينوية» ، بل بمعنى أنه «سينوي» بالذات ؟ لقد ارتضينا وجوده ، مع الأب ده ڤو ، أمراً محتملاً ، وربما أخذ بالحرف بل جمّد قضايا الفيلسوف الكبرى في الفيض أو العقل الفعال الفَرْداني . إن لذلك لمساغاً . فإن هذا المسلك التاريخي ، إن عُثِر على ارتباط حلقاته ، ربما ألقى ضوءاً يجيء في حينه ، على الإغواءات التي كان الجدل مهدداً بالوقوع فيها من ناحية ، وعلى الإلهام الأفلاطوني المحدث المعتمد الذي تنضج به قضايا ابن سينا الكبرى من ناحية ثانية . وإن مقارنة مع هذا المسلك السينوي في المسيحية ، ربما

---

١ يقول جلسون : « إن القول بوحدة الوجود عند أموري ، هو نغيل الاريجينية والجدل ، وهو أحد الغرائب العديدة في تاريخ الميتافيزيقا المسيحية» (مقدمة الكتاب « أموري البيْني» الذي وضعه كاپيل . لقد فضلنا ذكر هذا الحكم بالرغم من قساوته على ذكر النتيجة التي خرج بها كاپيل ، ص ٩) . فإنه يشير أولا إلى أن أموري البيْني ربما استلهم مواده من نظرية وحدة الوجود المنسوبة إلى كسينوفان ، كما يعرف من خلال أرسطو . – ثم يضيف قائلا : نعتقد أنه إذا ما قصرنا النظر على اليقينيات ، وسعنا أن نختم بحثنا برد « الأموريانية » إلى حصيلة تضافرت على تكوينهاالأسباب الثلاثة التالية: فكرة مذهبية أصيلة انسبكت بها،في تاليف جديد ، مواد أخذت من صيغ الكتاب « في تقسيم الطبيعة » ، والمؤلفين الشرتريين من ناحية ، ومن أشواق ونزعات كامنة في أرواح العصر ، ولا سيما انتظار الروح القدس ، من الناحية الثانية (المرجع المذكور ، ص ٨٧ – ٨٨) . أما تعيين المواد المأخوذة فصحيح ، ولا يهمنا أن يكون يواكيم ده فلور قد أثر أو لم يؤثر على أموري البيْني ، كما يقول صاحب البحث الإفرادي الذي نذكره . لكن « الفكرة المذهبية الأصيلة » إنما تبدو وليدة أسوإ نزعات العصر الجدلية ، وميل هذه النزعات إلى رد كل مشكلة ميتافيزيقية إلى أطر منطقية محضة .

لن تخلو من أن تلقي أيضاً ضوءاً على المشكلة التي أثارتها ، في الإسلام ، الصيغةُ التوحيدية المؤدية إلى « وحدة الوجود » ، والتي عزّت على أكثر من صوفي [1] .

أما مصادر داود الدِيناني ، فواضح أنها أرسطية . إنا نجد عنده النظرة إلى الأشياء مركبة من صورة وهيولى . لكن الهيولى ، في هذه النظرة ، هي الحقيقة الوحيدة . فيكون داود بذلك مجاوزاً أرسطو ، كما تبيّنه ألبِرْت الأكبر [2] ، إلى عدد من الفلاسفة الذين سبقوا سقراط . ولقد أصبح الله هنا المبدأ الهيولاني وجوهر كل شيء ، بعد أن كان ، في مذهب أموري ، المبدأ الصوري لكل شيء [3] . وهنا نحتفظ بموقف الأب تيِرْي الذي ينفي عن داود كل تأثير أفلاطوني محدث مباشر ، حتى تأثير أموري البِيْنِي [4] . أوليس هذا الإله الأرسطي الذي هو « السبب الأول غير المتحرك والمكتمل في جوهره » [5] والذي يصبح أمراً واحداً مع الهيولى الأولى والعقل المفارق غير المحدود ، إله رجل هو أرسطو مقروءاً من خلال الإسكندر الأفروديسي كما لاحظ البرت

---

1 إنا نعود هنا إلى التهمة التي وجهها ابن حزم الى ابن سينا ، ونجدها مرة أخرى في طريقنا ، وهي أن الشيخ الرئيس وجه التصوف المتأخر كله إلى القول بوحدة الوجود . والجدير بالذكر هو أنه اتفق لنظرية « وحدة الحق » أن تلتحق بنفي الأشاعرة للأسباب الوساطية ، إذ رفضوا أن يعترفوا للخلق بحقيقة انتولوجية . ومن هنا يسر على التعليم الرسمي ، حتى في الجوامع الكبرى ، أن يضم إليه هذا القول بوحدة الوجود الذي كان ممثله الأعظم محيي الدين بن العربي ، بأكثر مما يسر عليه أن يضم إليه المذهب الحلاجي في الحلول القائم على انصهار ذاتين عن طريق المحبة .

2 « شرح الميتافيزيقيات » ، كتاب ١ ، مقال ٤ ، ف ٧ ، ذكره ج. تيري في « حول مرسوم ١٢١٠ » ، ١ ، داوود الديناني .

3 انظر القديس توما « الخلاصة اللاهوتية » ، ح ١ ، س ٣ ، مقال ٨ .

4 المرجع المذكور ، ص ٥٠ — ٥٧ .

5 المرجع ذاته ، ص ٤٨ .

الأكبر ؟ قد يكون ذلك هو الصواب ، إذ أن النتائج التي ينتهي إليها الأستاذ داود والشارح اليوناني المعروف ، حينئذ ، من خلال الترجمات العربية ، هي نتائج تكاد تتلاقى . ولن نبدي مع ذلك قط حكماً في المسألة ، بل نذكر ما ذهب إليه الأب تيري بعد نظر دقيق في النصوص : ١) إن ارتباط بعض الحلقات ببعضها ، من الوجهة التاريخية ، أمر لا يتيح لنا إثبات ما لدينا الآن من معلومات . ٢) إن مادية داود ومادية الإسكندر هما ماديتان لا تنبثقان من نفحة واحدة : فالمادية ، لدى الأول ، جدلية جاءت وفقاً لمقولات منطقية جعلها الحل الواقعي لمشكلة الكليات أموراً قائمة في ذواتها . أما مادية الثاني فتتجه نحو الإحساسية [١] . وهذا شاهد جديد على مساوئ الجدل مطبقاً على مشكلات الإلهيات العقلية ، في صعيد كان يجب فيه اللجوء إلى الميتافيزيقا [٢] .

ولئن لم يلهم الإسكندر الأفروديسي داود الدينانتي ، فما كان هذا الأخير بذلك أقل حظوة لدى جامعة باريس في هذا الزمان . ولنا على هذه الحظوة الشهادة ذات اللهجة العنيفة التي أدلى بها غليوم دوڤرنيه ، قبل القديس ألبيرت والقديس توما [٣] . فالقضايا التي يعلن عنها غليوم على أن أصحابها هم بعض معاصريه ، وأنها تتعلق بالعقل الفعال والعقل

---

١ لقد ندرك ، إذا صح ما نقول ، عند داود شاهداً ممتازاً على ثلاثة أمور في آن واحد : ١) « عهد الجدل » خالصاً بحد ذاته ، منفصلا عن « عهد الفلسفة » ٢) ولكن ما كان أقرب ، في الواقع ، ما بين هذا الاستخدام النهم « للمنطق الجديد » وبين التأثرات الأولى الاسكندرانية بنظريات أرسطو في الطبيعيات ، إذ أنها وقعت تحت حكم المرسوم الواحد ٣) إن المعرفة الجديدة لنظريات أرسطو لم تكن ، واقعاً تاريخياً ، هي التي أكدت وحدها « عهد الفلسفة » ، بل هو فهم هذه النظريات فهماً فلسفياً حقاً ، إذ ربطت بعمق زائد في مفهوم ما تقتضيه العقيدة المقدسة في بواطنها .

٢ والواقع أن رد القديس البيرت إنما كان على صعيد الميتافيزيقا ، حيث يصح القول في الحق قولا معتمداً على التمثيل والقياسية .

٣ انظر تيري « مرسوم السنة ١٢١٠ » ، ح ٢ ، ف ٤ .

الهيولاني ، هي بالذات ، هذه المرة ، القضايا التي يذهب إليها الشارح اليوناني .

٣ — أرسطو والرشدية : لقد ساقت تطبيقات « المنطق الجديد » المفرطة في الجدل البحثَ اللاهوتي إلى التورط . بيد أن الخطر ، الذي كان أشد هولاً من ذلك أيضاً ، أنذر به وصول أرسطو إلى اللاتين في مرحلته الأولى بوساطة الترجمات العربية . فبدلاً من أن تسدد هذه المرحلة انحرافات الجدل ، زادت فيها . لقد شُدّد تبديع ١٢١٠ في سنة ١٢١٥ وأثبت رسمياً في ١٢٣١ ، عندما منع البابا غريغوريوس التاسع « قراءة » أرسطو على منابر الجامعات[1] . فهل كان هذا المنع كافياً للحيلولة دون الرواج الذي حظيت به النصوص الأرسطية الحديث اكتشافها ؟ إنه لسؤال يصعب الجواب عنه . لكن ها هي ذي ترجمات أحدث عهداً وأشد إغراء تظهر ، منذ سنة ١٢٣٠م ، فتزيد في حظوة الأستاجيريّ . كان الأمر يتناول ، هذه المرة ، القضايا الأخلاقية والميتافيزيقية بقدر ما كان يتناول القضايا الطبيعية . ولا سيما أن قد كان أمر أرسطو منظوراً إليه من خلال ابن رشد شارحه ، فلم يكن بد أن يختلف عن أرسطو منظوراً إليه من خلال الإسكندر الأفروديسي . وحسبنا ، للاقتناع بذلك ، أن نرجع إلى الموقف الذي اتخذه ابن رشد ذاته[2] . كان الإسكندر الأفروديسي معروفاً في العالم العربي ، وهو ، قبل ذلك ، معروف لدى الفلسفة الشرقية ، سواء أكان بالترجمة المباشرة لآثاره أم بوساطة طامستيوس .

---

١ ربما كان أرسطو الظاهر بابن رشد مشمولا منذ ذلك الحين مع أرسطو الإسكندر . — أما التحريم فكان واقعاً على تعليم أرسطو لا على البحث الخاص فيه .

٢ انظر النصوص التي ذكرها الأب تيري ، المرجع المذكور ، ص ٤١ — ٦٢ ، وخاصة النصوص المأخوذة من شرح ابن رشد في الكتاب « في النفس » ، ح ٣ ، ف ٤ ، مقطع ٥ ؛ طبعة ليون ، ورقة ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، الخ ...

وفيما يبدو ، وجد ، في ذلك الحين ، تيار إسكندري كامل المعالم[1] .
وبعدُ ، فإن أحد المقاصد الرئيسة التي يريدها ابن رشد إرادة جلية ، في شروحه ، هو أن يردّ بشدة المعنى المادي الذي أوّل الإسكندر عليه الروحانيةَ الأرسطية .

وقد يكون من العبث أن ندعي ، في ضوء ما سلف ، أن عمل ابن رشد في ذلك كان عملاً دفاعياً إسلامياً [2] . كما أنا لا نرى ضيراً في أن يكون الإسلام على ما كان يؤوّله ، قد بدا ذا قابلية للاتساق مع فلسفته الخاصة ، إذ أنه لا يسع قضية مادية إلا أن تدك كل دين حتى في مفهومه . ولكن دقة موقف « الشارح » بأسرها قائمة عيناً على المعنى الذاتي الذي يؤوّل عليه العقيدة والوحي . وهو معنى كان يستطيع إجمالاً أن يتقيد به ، في مقابل علماء الكلام « الرسميين » ، إذ لم تكن هنالك ، لتمنعه من ذلك ، سلطة دينية تعليمية عليا . ذلك بأنه ، مهما كانت « قراءته » لأرسطو قراءة روحانية مركزة على تقديم الصورة المثالية ،

---

١ وقد تحسن المقارنة بينها وبين بيئة ابن مسرة الذي درسه آسين پالاسيوس .

٢ يبدو أن الأب تيري وافق على هذا الرأي في كتابه « الإسكندر الأفروديسي » (الطبعة المذكورة . ثم صحح موقفه في كتابه « حديث عن الفلسفة الإسلامية والثقافة الفرنسية » ، هينتس ، وهران ، ١٩٤٥ م ، حيث يقول (ص ٥٠) : « لقد شق ابن رشد ما بين الفلسفة والسنة الإسلامية ») لكنه ، في ما يبدو ، لم يحدد بوضوح ، من الناحية الإسلامية ، الموقفين المتقابلين : موقف الفلاسفة (حتّى الفارابي وابن رشد) ، وموقف « أهل السنة ». على أن عدداً كبيراً من المستشرقين كانوا أقل منه بأضعاف حكمة وتفطناً : ا. ف. مهرن ، ماكس هورتن، ليون غوتييه، وآسين بلاسيوس إلى حد بعيد . فإنهم جميعاً ، لأسباب تختلف أحياناً اختلافاً شديداً ، بل تتقابل وفقاً لما يتصوره كل منهم من حيث الدين وقيم الإيمان ، يرون أن الفلسفة هي « الفلسفة الإسلامية » حقاً وبالمعنى الدقيق . بل لا يتردد ماكس هورتن في أن يتصورها عملا صادقاً الرد عن الإسلام . راجع EI ، المقال « فلسفة » ، ومثلا « نصوص في الجدال بين الإيمان والعلم في الإسلام » ، بون ، ١٩١٣ . في هذا الكتيب الذي يبرز فيه تفكير المؤلف بنوع خاص ، نجد دائماً سوء الفهم حتى لمعاني الإيمان والوحي وما فوق الطبيعة . عن الجدال في أساسه بالذات ، راجع ما يلي ، في الجزء الثالث ، الفصل الأول .

فهو ليس بذلك أقل ذهاباً إلى القول بأن العقل الفعّال ، وحتى العقل الهيولاني ، هما أمر واحد عدداً لدى الآدميين جميعهم . وقد أدى هذا إلى القول ، خلافاً لابن سينا ، بخلود النفوس خلوداً غير فردي . ثم نجد عنده ما نجده عند ابن سينا من إثبات عالم قديم ومن تأويلات إشارية في ما يتعلق بحشر الأجساد [١] جاءت أشد اضطراباً من تلك التي تقابلها عند ابن سينا [٢] .

تلك هي ، في الواقع ، القضايا الرئيسة التي عادت إليها الرشدية

---

١ ولم يثبت ذلك في شروحه لأرسطو فقط ، حيث لم يجب عليه اجمالا إلا تفسير فكرة المعلم ، ولكن حتى في الكتب التي وضعها وفقاً للمناسبات أيضاً والتي يبرهن فيها على صحة عقيدة الفلسفة من الناحية الإسلامية . راجع ، مثلا ، في ما يتعلق ببعث الأجساد ، الصفحات الأخيرة من « تهافت التهافت » ، طبعة بويج ، مكتبة طلبة اللاهوت العربية، بيروت ، ص ٥٨٠ — ٥٨٦ . لكن التفسير الذي نجده في هذه الصفحات لا يفهم هو بدوره ما لم يرد إلى التمييز المشهور بين « العوام » و « أهل العلم الباطن » : يجب على الأولين وحدهم أن يأخذوا «الرموز والإشارات » بمعناها الظاهر ، ويحق للآخرين ، بل يجب عليهم ، أن ينفذوا إلى المعاني المبهمة التي ينطوي عليها نص الوحي (« فصل المقال » ، الطبعة المذكورة ، و « الكشف عن مناهج الأدلة » ...) . وشتان ما بين هذا التميز وبين أن يخص به ابن رشد وحده ، بل ربما كان أصله ومصدره، هنا، في آثار الغزالي ، خصم فيلسوفنا . أما ما ينفرد به ابن رشد فهو بالأحرى الشدة التي يتناول بها قوم الطبقة الوسطى طبقة « علماء العقائد » أو الجدليين ، هؤلاء « الضعفاء العقول » ، القوي خطرهم ، أهل الكلام كلهم ، أياً كان المذهب الذي ينتسبون إليه ، على أن قصده الأكيد أن يحصي الغزالي بينهم . نلاحظ أيضاً أن ابن رشد لا يجرؤ على أن يقابل مسألة بعث الأجساد مقابلة صريحة في «فصل المقال » الذي جاء فيه طابع الدفاع عن الذات واضحاً بيناً . وذلك بالرغم من الهجوم المباشر الذي يشنه الغزالي من هذه الناحية بالذات على الفلسفة الشرقية (تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج ، ص ٣٢٤ تا) .

٢ انظر خاصة موضوع الأخرويات في « النجاة » ، و « الإشارات » و « الرسالة في العشق » . وتجدر أيضاً مراجعة البحث الإفرادي في « كتاب المعاد» الذي ترجمه ألباغو إلى اللاتينية .

اللاتينية وأخذت بها[1] . وإنا لنرى النواحي المعيّنة التي بها كانت هذه القضايا تتسع إلى الانسجام أو عدم الانسجام مع « سينوية » خالصة . أما مسألة التوفيق بينها وبين العقيدة المسيحية فكانت واردة ، لا محالة ، كما أنها ، في ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية ، لم تكن أقل وروداً في الإسلام . لقد اكتفوا ، مدة طويلة ، في تأويل مذهب سيجر البْرابَنْتِي وأتباعه بمبدإ « الحقيقتين » . فإحداهما عقلية والثانية إيمانية . وليس للمحاولة في التوفيق بينهما ذهنياً مجال ، إذ أن كلتَيْهما تجول في صعيدها الخاص ولا يتيسر لإحداهما أن تتصل بالأخرى . وإن في ذلك لفصلاً جذرياً بين العقل والإيمان ، ثم تقليداً محضاً من جهة ، ونزعة عقلية خالصة من جهة أخرى . وبهذا المعنى عينه يطيب لمستشرقٍ مثل لِيُون غُوتْييه أن يقابل مبالغات الرشدية اللاتينية بالتوازن المعتدل لدى ابن رشد . فهو يدعو إلى القول بحقيقة واحدة ، ولو كانت قابلة لارتداء زيّيْن ، أحدهما مجازي تبدو عليه للفلاسفة وللعوام في آن واحد ، وهو الدين ، والآخر عقلي محض يختص به الفلاسفة وحدهم وأهل « العلم الباطن » . وإن غُوتْيِيْه ، ذا النزعة العقلية المحضة بمعناها العلمي القديم الراجع إلى القرن الماضي ، ليس بعيداً عن أن يرى في موقف ابن رشد ، الحل الصحيح للمسائل الواردة[2] . أما رجل مثل مِهْرِن ، ومثل آسِيْن

---

١ نكتفي هنا بالإحالة على كتاب الأب مندونيه المشهور « سيجير البرابنتي والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر » ، ح ١ و ٢ ، طبعة ٢ ، لوفين ، ١٩٠٨ – ١٩١١ ؛ – راجع أيضاً مصادر أخرى في مقال الأب غلوريوه (DTC) « سيجر البرابنتي » ، المشبع بالمعلومات ، الذي سبق لنا أن ذكرناه ، مع الإشارة إلى ما يجب أن يعاد النظر فيه .

٢ يخرج غوتييه بالنتيجة أن تفوق الدين على الفلسفة في نظر ابن رشد ، إنما هو تفوق من حيث المنفعة والمصلحة . وهو قول فيه شيء من التسرع . ثم يضيف موافقاً أن « فصل المقال » ، في نظره ، إنما هو أعظم شرح قيل في الصيغة المشهورة « لا بد للشعب من دين » ، (« نظرية ابن رشد في العلاقات بين الدين والفلسفة » ، رسالة الدكتوراه ، ١٩٠٩ ، ص١١١) . وكان=

بالاثيوس ، فإنه يأبى حتى أن يرضى بأن لذينك الزيّين معنى باطناً في حد ذاتهما . فيأخذ الدفاع الذي أدلى به ابن رشد عن ذاته أخذاً ظاهراً ، ويعلن ، من غير أن يزيد الأمر تمحيصاً ، أن الرجل ما يزال يعرف للعقائد حرمتها [1] .

إنا نقبل ، عن رضى ، القول بأن الرشديين اللاتينيين شوهوا بعض الشيء فكرة أستاذهم ابن رشد أو جمّدوها على الأقل . لكنه ربما لا تصعب الدلالة على أن هذا « التشويه » أمر لم يكن منه بد ، بسبب الانتقال من الجو الإسلامي إلى الجو المسيحي .

الواقع أن ابن رشد إنما يُعنى بإثبات اتفاقه الكامل مع الإيمان الإسلامي، استناداً إلى تأويل نصوص ، جاء الوحي بها ، تأويلاً يخص به « أهل العلم الباطن » . وهذا بقدر ما أن العقيدة ، في صيغتها القرآنية بالذات ،

= رينان قبل ذلك ، (« ابن رشد والرشدية » ، باريس ، طبعة ٣ ، ١٩٦٦ م) ، ثم ده بور (« مناقضات الفلسفة في نظر الغزالي واستواؤها في نظر ابن رشد » ، ستراسبورغ ، ١٨٩٤ ، ص ٩٦ تا) قد خرجا بنتيجة تقرب من هذا المعنى ، وهما يهتمان اهتماماً بالغاً في أن يفصلا بين ابن رشد وبين الرشديين اللاتين .

١ راجع ا. ف. مهرن « فلسفة ابن رشد في علاقاتها بفلسفة ابن سينا والغزالي » ، في الموزيون ، لوفين ، نوفمبر ، ١٨٨٨ ، ويناير ١٨٨٩ م . ثم آسين « رشدية القديس توما الاكويني اللاهوتية» . يرى ميغيل آسين أن نظريات القديس توما في العلاقات بين العقل والإيمان تتفق مع نظريات ابن رشد (وسنبدي رأينا في الموضوع بعد ذلك) ، وهي نظريات ابن سينا التي يتقيد بها الرشديون اللاتينيون . إنا نرى من المحتمل جداً ، كما قلنا فيما قبل ، أن تياراً سينوياً محضاً تلاقى بالتيار الرشدي « فامتصه هذا التيار الأخير منذ منتصف القرن الثالث عشر لما كان من الأصول المشتركة بين التيارين » . ولقد سبق الأب ده ڤو إلى اقتراح هذا الافتراض . لكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن التيار الرشدي كان سارياً هو ذاته ، مأخوذاً مباشرة من البحث في شروح الفيلسوف الأندلسي . وإنما امتص التيار السينوي لأنه كان في الواقع هو « الأوسع والأقوى بكثير » ، ولأنه « لفت هو وحده الانتباه » (المرجع ذاته) . فإنه لم يسع نجاح الأغسطينية المصطبغة بالسينوية هو ذاته ، إلا أن يرفع حاجزاً منيعاً في وجه تيار سينوي محض في نوعه .

لم تحددها سلطة روحية عليا . أما في الجو المسيحي الكاثوليكي فلم يسع سِيْجِر البْرابَنْتِي أن يتذرع بهذا الموقف . لكنه ألم يكن صادقاً ، بقدر ما كان ابن رشد صادقاً في « فصل المقال » ، عندما يدافع عن ذاته ، فيصرح بأنه « لا يريد أن يحدّد حلوله بحدود الحقيقة بل بما يقصده « الفيلسوف » [1] ؟ لا شك أن « الفيلسوف » ، وهو أرسطو كما يشرحه ابن رشد ، يبدو حقاً ، في نظر سِيْجِر ، أعلى قمة يسع العقل البشري أن ينتهي إليها . لكنه يظهر أكثر رعاية لحرمة الوحي من ابن رشد ، فلا يقول : إن « هذه القمة العليا » هي ، من حيث الحق ، على التساوي مع حقيقة الوحي الفائقة للطبيعة . وإذا تأتى للوحي أن يكون مع الفيلسوف على خلاف ، فإن سِيْجِر يقول : « في شك كهذا يجب التصديق بالإيمان الذي هو فوق كل عقل بشري » [2] . فالجو الفكري المسيحي جو وحي يتناول أموراً هي غيبيات باطنة بحد ذاتها ، وفيه سلطة عقَدية عليا . فما كان يسع سِيْجِر أن يبحث ، مثلما فعل ابن رشد في جو إسلامي ، عن توفيق بين فلسفته وبين الدين ، يكون الدين فيه قد جير عليه . ولكن خطأه كان في أنه حاول الحصول على هذا التوفيق بوثبة ترتقي به مباشرة إلى عالم الإيمان ، الذي يفوق اللاعقلي . وهي وثبة تدع العقل مطلق التصرف ، يعمل كما يطيب له على الصعيد السفلي ، صعيد البحث البشري المجرد [3] .

---

1 غلوريوه ، المقال « سيجر البرابنتي » ، DTC ، عمود ٢٠٤٩ .

2 « في النفس العاقلة » ، ح ٢ ، ص ١٦٩ ؛ يذكره غلوريوه ، المرجع ذاته ، عمود ٢٠٥٠.

3 إن عاملنا سيجر (الذي يستحق على الأقل ما يستحق غيره ، على التساوي ...) بذات البساطة التي عامل بها المستشرقون المذكورون أعلاه ابن رشد ، ما استطعنا بحال أن نتصوره لاهوتياً كاثوليكياً كامل العقيدة . لكنا لا ننظر إلا إلى حله الصريح في العلاقات بين العقل والإيمان، صارفي النظر عن شروحه في أرسطو ابن رشد ، بحد ذاتها) مثلما فعل المستشرقون المذكورون دائماً إذ لم يهتموا إلا بالآثار التي وضعها ابن رشد وفقاً للمناسبات ، ولم يأخذوا من شروحه إلا النظريات التي تنسجم مع آرائهم) . وعليه فإنه يسعنا أن نتصور سيجر بكل سهولة سابقاً ، في علم اللاهوت المحض ، للنزعات أو المواقف المتقيدة بالتصديق التقليدي .

الواقع أن شقة تتحقق تحققاً باتاً ، تفصل بين عالم طبيعي مزعوم وعالم فائق للطبيعة مزعوم أيضاً ، في جذور كلٍ منهما . وليس كلاهما عالماً ، بعد ذلك ، بل هما مجرد أمرين ذهنيين . وربما تطور سِيْجِر تطوراً لا تعرفه معرفة تامة ، فساقه ، في مؤلفاته الأخيرة ، إلى أن يعيد النظر في موقفه بجد واهتمام . بل ربما انتقل ، تحت تأثير القديس توما ، من الرشدية إلى مشائية على جانب أكثر من الصحة [1] . بقي أن سِيْجِر ، في وجهه الأول ، هو الذي طبع زمانه أولاً بطابعه ، في حين أن رشدية حقيقية كانت تتطور . وهي الرشدية التي تواصلت حياتها فنهضت في القرن الرابع عشر ، في باريس ، مثلما نهضت في بَادُوَه وبُولُونْيا، وعرفت أن ترتدّ بأصلها إلى الأمام الإسلاميّ مستقلةً عن سِيْجِر ، كلما مست إلى الأمر حاجة . ومهما كان الحل المقترح لمشكلة العلاقات بين العقل والإيمان ، فإنما يتطور العمل الاستدلالي على مستوى عقل بشري تقيد بحرفية الإسْتاجِيرِيّ ، مؤوَّلة بالوجه الذي شرحها عليه ابن رشد .

فلا غرو إن ظهرت ظهوراً جلياً الأخطارُ التي كان يسع موقفاً كهذا أن يهدد بها على التساوي حياة الإيمان وانطلاق العلم اللاهوتي ، ما دام هذا العلم قد رُدّ عملياً بالنفي ، وحلّت محله إنشاءات عقلية [2] . أما « الروحانية » المعتمدة ، فكانت ، بإغرائها ذاته ، تزيد تهديد هذه

---

١ راجع غلوريوه ، المرجع ذاته ، عمود ٢٠٥٠ — ٢٠٥١ .

٢ ذلك بأنه ، مهما كان الافتراض ، ليست الوثبة في الإيمان « هي التي كانت تحدد الموقف الرشدي . وكل تلك التشييدات العقلية ظلت غير مرة في منتهى الوهن حتى على الصعيد العقلي ذاته . فإن الرشديين ، مثل الفلاسفة ، فتحوا للعقل وحده وللنور العقلي فقط باب مقام لاهوتي محض . فلا غرو إذا جاءت النتائج واهية ما دامت نتائج لم توضع تحت ضوئها الخاص . وفي مقابل ذلك أصبحت اللغة الفلسفية ذاتها في خطر . فالصعيد الذي ركز عليه البيرت وتوما ردودهما إنما كان الصعيد العقلي . بل ركزوها غالباً بالذات على الصعيد الذي منه يزداد الفهم لأرسطو ، وأينما كانت الأسس الفلسفية وحدها هي مدار البحث والجدال .

الأخطار بدلاً من أن تدفعها . فدب القلق إلى عظام المفكرين حينئذ ، يتقدمهم القديس بونا فِنتُورا ، ويليه القديس توما والقديس ألبرت .

لكن هذين الرجلين الأخيرين أقبلا على العمل « لإنقاذ أرسطو من شارحه »[1] ، ولإبراز الأرسطية الخالصة في وجه الرشدية . وهو عمل لم يخرجا منه بغير الإفادة ، كلما سنحت سانحة ، من أدوات ابن رشد ذاته الصناعية ، التي كانت قد بلغت ذروة الإتقان . كان فكر ألْبِيرْت ما يزال ، من وجوه شتى ، مغموراً بالأغسطينية . إلا أن الرد الذي قابل به الأخطاء الرشدية ، لم يكن رداً جُمْلياً كما جاء الأمر لدى التيار الأغسطيني المحافظ المصطبغ بالسينوية . إنما نتبين عنده اجتهاداً يبذله لفرز ، غايتُه تأليفٌ أوسعُ شمولاً . ولقد ساعده ، في ذلك ، وساعد توما أيضاً أكثر منه ، وجودُ ترجمات وضعت مباشرة عن اليونانية . لقد أشرنا إلى وجود ترجمات قديمة ، وإلى أن جيرارْدوس الكْرِيمْوني كان يستخدم عند المناسبة النص اليوناني لتصحيح النص العربي . كما أشرنا إلى ترجمات الصقلي هنري أرِسْتِيبْ ، وإلى الحركة الهلنستية كلها التي انطلقت من طليطلة ثم اتصلت بالجامعات الإنكليزية والفرنسية[2] .

ثم إن القرن الثالث عشر أخيراً وضع ، بين أيدي الباحثين ، آثار أرسطو كلها ، مستقلة عن « قراءات » الإسكندر وطامستيوس وابن رشد . ونحن نعلم أن غيليوم ده موربِكه اشتغل غالباً في ذلك ، نزولاً عند طلب صريح من القديس توما ذاته . ثم حرّم أوجِينْيُوس تَمْپْيِيه ، أسقف باريس في سنة ١٢٧٠ م ، القول بثلاث عشرة قضية رشدية[3] .

---

١ راجع تيري « حديث عن الفلسفة الإسلامية » ، ص ٩٤ .

٢ انظر ما سبق .

٣ إن هذه القضايا يذكرها الأب مندونيه ، سيجر البرابنتي ، ج ٢ ، ص ١٢٩ ، ثم الأب تيري ، ص ٩٥ . — إن شئنا أن ننزل هذه القضايا في منازلها نظراً إلى الفلاسفة المسلمين فلاحظ : ١) أن بعضها مشترك بين ابن سينا وابن رشد (العقل الفعال الكلي ، الحتمية ، قدم =

فهل أعيدت الأمور بذلك إلى نصابها ؟ كلا ! ذلك بأن القضايا الـتي طلب تحريمها بالمرسوم ، لم تكن ، أصلاً ، ثلاث عشرة ، بل خمس عشرة قضية . على أن القضيتين الأخيرتين اللتين لم يشملها أوجينْيُوس تَمپْيِيه بتحريمه لم تكونا قضيتين رشديتين ، بل كانتا قضيتين من الفلسفة الأرسطية – التومستية ، من نوع ما يذهب إليه القديس توما والقديس أَلْبِيرت . أما الخطـأ فيهما فهو كونهما متنافيتين ، على الصعيد

= العالم الخ ...) ؛ ٢) ان بعضها الآخر يخص ابن رشد دون ابن سينا (عدم بقاء النفس الفردية بعد الموت بحيث أن « أحدية العقل البشري العددية هي قضية رشدية وليست سينوية) ؛ ٣) وهناك أخيراً قضايا لا تختص بنصها الحرفي لا بهـذا ولا بذاك : إن الله لا يعرف الجزئيات (قضية ١٠) ولا يعرف شيئاً خارجاً عن ذاته (قضية ١١) ، إن العناية الإلهية لا تشمل أفعال البشر (قضية ١٢) . كان الفارابي قـد سبق وأثبت أن لله علماً بالكليات ؛ ويرى ابن سينا أن الله يعرف الجزئيات ولكن فقط (ولشد مـا استنكر الغزالي هـذا منه) « من حيث وجهها الكلي » ، (« الشفاء » ميتافيريقا ، ترجمة البندقية اللاتينية ، ١٥٠٨ ، ح ٨ ، ف ٦ ، و « النجاة » ، الطبعة العربية ، القاهرة ، ص ٤٠٤ – ٤٠٨) . ثم إن ابن رشد أخيراً ، في كتيبه «العلم القديم » المنشور عادة مع فصل المقال (طبعة غوتييه ، ص ٣٤ تا) يصرح بعلم الله للجزئيات . فتكون القضيتان ١٠ و ١١ المحرمتان أقرب إلى ابن سينا (وقـد شوهتاه) منها إلى ابن رشد من هذه الناحية . لكن هذا لا يكفي بحـال لدعم نظرية آسين في أن الرشديين اللاتين هم سينويون خاصة . ذلك بأنه يسعنا أن نعلل هـذا التقريب بأسباب عديدة : لا شك أنه يمكن أن يعلل ببقاء تيارات سينوية ، ولكنه ليس أقل قابلية للتعليل بتيارات مستلهمة من قراءة الإسكندر الأفروديسي . ولا ننس أن الرشدية المعروفة في القرون الوسطى إنما كانت رشدية ابن رشد شارحـاً لأرسطو لا واضعاً الكتب للدفاع عن الفلاسفة وحسن نيتهم الإسلامية . على حين أن مستشرقي اليوم يكادون يقصرون نظرهم في أبحاثهم على هـذه الكتب الأخيرة . وهذا الاختلاف في المراجـع يفسر الكثير من الاختلاف في الفهم . — هـذا وعلينا الآن أن نقول شيئاً في القضية ١٢ التي تتعلق بنفي العناية الإلهية . صحيح أن الفلاسفة كانوا يعرفونها (هكذا مثلا ابن سينا ، شـفاء ، ميتافيزيقا ٩ ، ف ٦ ، و « نجاة » ، ص ٤٦٦ ، وإشارات ، طبعة فورجيه ، ص ١٨٥) . لكنها عناية تنسجم مـع القول بخلق ضروري وحتمية كلية . بمعنى كأنها ، في الحق الأول ، العلاقة المتبادلة بين العلم بنظام الخير الذي يفيض من الحق وبين هذا النظام ذاته وفقـاً لعلم الله به . فإن شيئاً لم يمنع مفهوماً مثل هذا من أن يؤول في الواقع على أنه نفي للعناية من النـاحية المسيحية .

الفلسفي ، مع القضايا التي تقيد بها التيار الأغسطيني المصطبغ بالسينوية [١] . وربما خاف أهل النزعات المتطرفة في هذا التيار أن ينالهم التحريم الصادر سنة ١٢٧٠ م [٢] ، فاستعادوا لتيارهم تفوقه ، سنة ١٢٧٧ م ، بعد انقضاء ثلاث سنوات على موت القديس توما . ووضع أوجِيْنْيُوس تَمْپْيِيْه بياناً في ٢١٩ قضية تتناول مدى العلم اللاهوتي كله ، ثم حرّمت جامعة باريس القول بها [٣] . وهذه القضايا لا تشمل رشدية سِيْجِر البْرابَنْتِي ، المقصود الأول ، فقط ، بل الأرسطية العربية كلها أيضاً ، كما هي عند الكِنْدي والفارابي وابن سينا والغزالي [٤] . ثم إن عشرين قضية منها ، أخيراً ، جاءت رداً لقضايا ألْبِيْرْت وتوما في نظرية التفريد . إلى أن قام الدومينيكي كِلْوَارْدْبِي ، رئيس أساقفة كَنْتُرْبري ، أياماً بعد ذلك ، فأضاف إلى ما سبق ذكره ، ثلاثين قضية جديدة منتزعة من القديس توما في مسألة الصور الجوهرية . فتم

---

١ كان الأمر وحدة الصورة الجوهرية في الإنسان ، وبساطة الطبيعة في الملائكة . كان الأغسطينون يذهبون إلى القول بكثرة الصور الجوهرية (وكذلك ابن سينا مع قوله بالصورتين صورة الجسمية وصورة النوعية) ، وتركيب الملائكة من صورة وهيولى (انظر تيري ، المرجع ذاته) . أما ابن سينا فإنه يرى أن العقول المفارقة والنفوس ، وحتى أجسام الكرى السماوية هي الملائكة الوارد ذكرها في النقل الإسلامي . — ذلك هو الشرح السينوي لحركة الكرى السماوية بالإرادة والشوق الذي أشبعه غيليوم دوفرنيه هزءاً وسخرية .

٢ ذلك بأن القضيتين الأولين المحرمتين في سنة ١٢٧٠ كانتا تستلزمان تحريماً ضمنياً للإشراقية المطلقة التي تجعل الله كأنه عقل فعال مفارق .

٣ راجع مندونيه ، سيجر البرابنتي ، ح ٢ ، ص ١٧٦ — ١٩١ ؛ ج. تيري ، حديث ... ، ص ٩٨ — ٩٩ ، الخ ... إن البابا يوحنا الحادي والعشرين (أي بطرس الإسباني صاحب المذهب الأغسطيني المصطبغ بالسينوية) هو الذي كلف اوجين تمبييه أن يجمع هذه القضايا . والحق أنه لم يكلفه بأن يتجاوز هذا الحد ويحكم بالتحريم .

٤ إن الغزالي المقصود هنا هو صاحب « مقاصد الفلاسفة » ؛ أما ابن سينا فإن الحكم وقع هذه المرة على قضاياه الصريحة . ولكن هـذا الحكم لم يتناول فيلسوفاً ، في القدر الذي تسرب به ، حتى في اللاوعي إن جاز لنا القول ، إلى نزعات العصر الأغسطينية .

بذلك كله فوز الأغسطينية الفلسفية وهزيمة أرسطو [1] .

كاد هذا الفوز يهدد بالقضاء على مستقبل العلاقات بين الفلسفة واللاهوت ، ولكنه لم يدم طويلاً . لقد جاء ألْبِيرْت من أطراف المانيا يدافع عن تلميذه العظيم . وفي السنة التالية تبنّت رهبنة الأخوة المبشّرين أي الدومينيكيين ، الموقف التومستي صريحاً واستُدعي كِلْوَرْدْبي إلى مجمع الكرادلة في روما [2] . لكن المعارضة لم تثن عزيمتها ، ولا سيا في رهبنة الفرنسيسكان . فقام يوحنا بِكْهَام خلف كِلْوَرْدْبي على كرسي كَنْتُرْبِرِي الأسقفية ، وحرّم القول بالقضايا التومستية في سنة ١٢٨٤م، و ١١٨٦ م ، بل ذهب إلى وصم بعض هذه القضايا « بالهرطقة » . [3] لكن القديس توما أعلن قديساً في سنة ١٣٢٣ م وسحب تحريمَ أوْجِينْيُوس تَمْپْيِيه خَلَفُه في سنة ١٣٢٤ م . فباء التيار الأغسطيني السينوي بالخيبة في محاولته أن يعلّق العقيدة المسيحية في صيغتها ، بمواقفه الفلسفية الخاصة [4] . وكان إخفاقه ، هذه المرة ، نهائياً .

١ إنما تم الانتصار يومذاك ، في ما نرى للتيار الأغسطيني المصطبغ بالسينوية اصطباغاً معتدلا . ولا نستطيع اليوم، بعد ظهور أبحاث جلسون والأب ده ڤو أن نقبل القول: إن في السنة ١٢٧٧ تم الانتصار « لمدرسية قديمة » بالمعنى الذي يعرض له ده ڤولف في كتابه « تاريخ الفلسفة الوسيطية » . فإن الفرنسيسكاني الانكليزي غيليوم ده لا مار الذي نشر ، بعد ظهور مرسوم السنة ١٢٧٧ بقليل ، ما كان قد وضعه في « تصحيح الأخ توما » ، والذي يصوره ده ڤولف بطل « المدرسية القديمة في وجه التومستية » ، كان مدفوعاً ، هو ذاته ، بتلك النزعات التي أشرنا إليها .

٢ انظر ج. تيري « حديث ... » ، ص ١٠٠ .

٣ كان جان پكهام يريد أن يسم « بالهرطقة » قضية وحدة الصور الجوهرية (انظر كيريه « تاريخ فكر الآباء » ، ج ٢ ، ص ٦٣١) .

٤ إنا نجد مرة أخرى هنا شيئاً من تلك الوجوه من سوء الفهم للعلاقات بين الفلسفة وعلم اللاهوت التي كانت تحمل الأشاعرة من اتباع الباقلاني أن يتصوروا مذهبهم الذري « الانتهازي» على أنه « متساوق » مع القرآن « في الذات » . إنا نجد هنا وهناك ، عند الأشاعرة أو في مدرسة القرن الثالث عشر الفرنسيسكانية ، جهلا (الأشاعرة) أو رفضاً (الفرنسيسكان) حتى القول المبدئي بفلسفة مستقلة .

إن هذه الأحداث التاريخية تقتضي شيئاً من التروّي . أما التحريمات التي صدرت في سنة ١٢١٠ م و سنة ١٢١٥ م ، فدفعت ، فيما يبدو ، إلى الاهتمام الزائد بأرسطو في بيئات العصر النازعة إلى المعارضة . وعلى كل حال ، لم يلبث المنع أن بات أمراً مُهْمَلاً . كما أن التحريم الذي أصدره غَرِيغُورْيوس التاسع ، سنة ١٢٣١م ، لم يمنع القديس ألْبِيرْت ، عشر سنوات بعد ذلك ، من أن « يقرأ » الإسْتاجيريّي . أما التحريم الذي صدر في سنة ١٢٧٠ م ، فانه ، بعد تطهيره مما ورد فيه ضد التومستية ، قد سدّ الطريق على الرشدية [1] . وهذا قول أجلر أيضاً بالتحريم الذي صدر في سنة ١٢٧٧ م [2] . ولكن هذه التحريمات كلها لم يسعها أن تمنع بيئات العصر الفكرية من أن تستفيد من الرد الكيّس الذي قام به ألْبِيرْت وتوما على ابن رشد في مواقفه . وكان القصد منهـا شمول الأستاذين بالتكفير ، فغدت ذات جدوى بفضلها . ذلك بأنهما استطاعا أن يفرزا الحق الذي كان الباطل يحمله في جنباته ، وأن يردّا هذا الجانب من الحق إلى محله في تأليف صحيح ، وأن يكفلا لمشكلةٍ ، وردت على صعيد الفلسفة المحضة وفلسفة العلوم ، جواباً جاء على الصعيد ذاته .

---

١ « إن السهم الموجه إلى القديس توما في التحريم المشهور الصادر في سنة ١٢٧٧ يجب ألا يحول انتباهنا عن المحتوى العام الذي يشتمل عليه هذا التحريم والحقل المسيحي الذي يغطيه ويدافع عنه » . (م. د. شونو « علم اللاهوت في القرن الثالث عشر » ، ص ١١٨) .

٢ لا شك أنه لم ينجح في استئصالها دفعة واحدة . لكن تلاه حينئذ الإفراط الواضح الذي ظهر من رشديي القرن الرابع عشر ، جان ده جندون و مرسيل البادواني اللذين حرما في سنة ١٣٢٧ . وإنه ليسعنا أن نتبين عندها الأساس التاريخي لقضية « الحقيقتين » بحد ذاتها ، بأشد مباشرة مما نتبينه عند سيجير . فإن مرسيل البادواني ينتهي منطقياً في كتابه « ناصر السلم » إلى تصور الكنيسة يؤذن ، منذ ذلك الحين ، ببعض الوجوه التي ظهر عليهـا الاصلاح البروتستنتي . ولا يعني ذلك أن قضايا پادوا بحد ذاتها ، تختلف اختلافاً ملموساً عن قضايا الرشديين في القرن الثالث عشر . لكن الذي يستروح منها هو اعتماد أشد لرفض يقابل به حتى القول المبدئي بعلم لاهوتي يلقي عليه النور الإيماني الفائق الطبيعة ضوءه .

- ٣ -

الحل في أصوله البنيوية

الواقع أن الفضل في الحل الصحيح ، إنما يرتد إلى عبقرية القديس توما الأكويني . ولقد تناول هذا الحل طبيعة العلم اللاهوتي وصفات أدواته الفلسفية . والذي يزيدنا رغبة في الاطلاع عليه هو أنه الحل الذي يتيح لنا وحده أن نَتَبَيَّن العلاقات التي تصل بين علم اللاهوت في الصيغة التي ألبسه إياها وبين الفكر الفَلْسَفِي العقَدي في الإسلام .

١ ــ الحكمة والعلم يتصالحان

إن اللاهوتيات أو « العقيدة المقدسة » ، كانت قد تطورت في عهد الآباء على ضوء الحكمة الملقاة في الباطن . فبقي من ذلك شيء كأنه حنين . إنه لتأمل عظيم يغتذي من الكتاب المقدس ويحركه الحب ، ولقد جاء بالثمر العجيب عند رجل كالقديس بِرْنَارْدُوس . ولكنه لم يكن

كافياً لحاجات الأرواح كلها ولصياغة ذلك العلم القابل للتبليغ الذي كانت هذه الأرواح متعطشة إليه ، والذي يتقدم نحو الحقيقة الفائقة الطبيعة وعلى ضوئها تبعاً لنمط في المعرفة خاص بالطبيعة البشرية .

كان علم اللاهوت حكمة إذن . فهل يمكنه أن يصبح علماً أيضاً ؟ أم بين الحكمة والعلم تناقض ما من حيلة لإزالته ؟

كانت المسألة الكبرى ما تزال هي مسألة العلاقات بين العقل والإيمان ، بين الفلسفة والعلم بالمقدسات . فالنزعات الأغسطينية تصر على إرادتها أن تتولّى في ضوء واحد ، المجهودَ الفلسفي بحد ذاته والعملَ الفكري وقد أشرق فيه الإيمان . وظل هذا الموقف شرعياً عند الآباء ، ما دامت الفلسفة لم تمتد ، بعد التقيد بها على هذا الوجه ، إلى أبعادها العقليـة كلها ، كما شاهدنا الأمر عند القديس أغسطينيوس . ولكنه أصبح على خلاف ذلك ، في هذا القرن الثالث عشر ، بين تيارات المذهب الأغسطيني المصطبغ بالسينوية ، تلك التيارات التي لم يكن بدّ من أن يشتد تكييفها المذهبي . على حين كان العقل الفعال المفارق ولو رد بالنفي علناً ، طيفاً يحوم حينذاك فوق النظريات الإشراقية كلها .

أما الجدليون ، فكانوا قد ميّزوا بوضوح أشد ، من وجهٍ ما ، بين نور العقل ونور الإيمان . ولكنهم خلطوا بين المعلومات المعنوية ، بحيث أصبح مجال العلم بالمقدسات كله في متناول العقل وحده وخاضعاً ، غالب الأحيان ، للقول بالتواطؤ . فلم يدركوا أن العلم بالمقدسات ذاته ، إنما ينتهي الأمر به إلى حينئذٍ الاختفاء .

ثم جاءت قضايا أرسطو في الطبيعيات والميتافيزيقا ، في مرحلتها الأولى . وبدلاً من أن تدخل المسألة لصالح «الفلسفة ونظامها» ، زادت أوّل الأمر عدد الصعوبات فيما بدا . حتى الذين يسلمون «للصناعات» بقيمها التمهيدية كلها ، مثل جاك ده ڤِتْرِي ، يحذّرون من اقتحـام الكتب الطبيعية . وعن مثل هذا المعنى يدافع غِلْيُوم دُوسَير دفاعاً بليغاً . وفي

حين كان القديس ألبيرْت على رأي مخالف ، فيدعو إلى الترحيب بالموارد الجديدة ، كان البابا غريغوريوس التاسع يناشد ألا يفسح المجال للفلسفة العلمانية أن تلطخ علم اللاهوت [1] .

غدا التهديد باللبس يتضخم في الطرفين . ذلك بأن الأمر كله كان متعلقاً بالضوء الذي فيه يجب أن ينظر إلى تلك الموارد الجديدة لكي يُعيّن لها مكانُها وتُستَعادَ مادةً للفكر . فنفهم مناشدات غريغوريوس التاسع إزاء « القراءات » التي يدعو إليها أتباع الإسكندر الأفروديسي ، ربما تحل في العاجل القريب مأساة الرشدية اللاتينية . لقد كانت « العقيدة المقدسة » في حقيقتها هي المعرّضة للخطر حقاً . كان جلبير ده لا پوريّه ، ويوحنا ده ساليسبري ، وألين ده ليل ، قد ابتدؤوا بمعالجة علم اللاهوت معالجة كأنها علمية ، وأخذوا يطبّقون عليه قواعد المنهجيات الخاصة بالمعارف وقد أصبحت علوماً قائمة في بناها [2] . وذلك في خضم القرن الثاني عشر ، حتى عندما كان التعليم ما يزال قريباً جداً إلى « الصحيفة المقدسة » . إلا أنهم كانوا ينبّهون إلى أن العلوم المختلفة تقابلها مناهج مختلفة ، وأنه ليس من المسوغ أن تطبق على العلوم بالمقدسات مناهج العلوم بالطبيعيات . ثم ظهر التعريف الأرسطي للعلم على أنه « معرفة يقينية بالأسباب » ، والتصنيف الأرسطي للعلوم بعد عودة ابن سينا [3] إليه وضبطه ضبطاً متقناً . فجاء ذلك كله في حينه وأتاح للجدال أن يتسع إلى مداه كله .

هذا وإنا نتناول هنا ملخص هذا الجدال في مراحله التاريخية ، تابعين

---

١ راجع م. د. شونو « علم اللاهوت » ، ص ٢٨ — ٣٢ .

٢ راجع م. ج. كونغار المقال « علم اللاهوت » ، عمود ٣٦٩ — ٣٧٠ (**DTC** (و م. د. شونو « محاولة تطبيق منهجية لاهوتية في القرن الثاني عشر » ، **RSPT** ، ايار ١٩٣٥ ، ص ٢٥٨ تا .

٣ راجع هنا ص ١٧٨ ، ثم الجزء الأول ف ٢ ، ص ١٨٦ ، حاشية ٢ .

عن كَثَب العمل القيم الذي وضعه الأب شونو [1] . ويجب أن نلاحظ أن أنصار الأغسطينية النازعة إلى مذهب ابن سينا ، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، هم الذين أقبلوا أولاً على صوغ المسألة ، ولكن ليجيبوا عنها بجواب سلبي أو يكاد يكون سلبياً . لقد أوغلوا بقدر ما كانت مسلّماتهم تتيح لهم التوغل ، وأدرك بعضهم إدراكاً واضحاً المجهود الفكري الذي يلتزمه « فقه الإيمان » . لكن مفهوم العلم ذاته لم يسعه إلا أن يكون مفهوماً مضطرباً ، ما دامت التمييزات المتعلقة بالضوء وبالمعلوم غير محققة ، وما دام استقلال الفلسفة غير معترَف به .

لقد أثبت غلْيوم دوّسير ، منذ سنة ١٢٢٠ م ، في آن واحد ، أن الإيمان أمر فائق للطبيعة وأن إمكان التصديق به أمر يقع على الصعيد العقلي . فمهد بذلك للتمييز بين وظيفتي العلم بالمقدسات ، الدفاعية والإشراقية . غير أن المجهود العقلي بقي مدة غير مطبق ، في الواقع ، إلا على الوظيفة الأولى فقط . أما فيما يتعلق بالوظيفة الثانية ، فما زالت « العقيدة المقدسة » تعني دائماً ، في ذلك المسلك الأغسطيني ، معنى قريباً إلى « النص المقدس » . ولذلك ، كان جواب الإسكندر الهاليْزي سلبياً عندما طرح المسألة بوضوح : « هل العقيدة اللاهوتية هي علم » ؟.. وهو حينئذ يقابل إلهام الوحي بالمُكْتَسب العقلي الذي يكفله العلم . فلم يكن علم اللاهوت موجهاً إلى معرفة الحق بل إلى المحبة . إنه خارج عن نظام المسببات والأسباب ، متعلق رأساً بالسبب الأول المنزّه . إنه حكمة وليس علماً . أما الفلسفة الأولى التي تلجأ إلى الاستدلال في سيرها ، فهي علم حقاً ولكنها ليست ، بالرغم من أرسطو ، حكمة بحال . إنما كان العلم بالمقدسات مرتكزاً على تحليل الوحي المدوّن ، فما زال ،

---

١ « راجع « علم اللاهوت » الذي مهد له هو ذاته بمقال بالعنوان ذاته ، مستندات ، ج ٢ ، ١٩٢٧ ، ص ٣١ – ٧١ ، وبالمحاولة المذكورة أعلاه .

في سيره ، يلجأ إلى فن التحليل الأدبي [1] .

وهكذا كانت هذه الأبحاث تتناول طبيعة العلم الديني ، ويعكرها الغموض اللاحق بالوحي الإلهي وبفقه العقل البشري له ، وهي أبحاث يتوازى تتابعها في أكْسْفورْدْ مع متابعتها في باريس . ويناقش المشكلة كل من فِيشَكَرْ وكِلْوَرْدْبي في مقدمته للشرح الذي يضعه في « الأحكام » . إلا أن فِيشَكَرْ لا يستبقي من هذه المشكلة لديه سوى نظرة مشوشة لا نتبيّن فيها « بادرة تمييز قط بين الإيمان وعلم اللاهوت». وهذا منه تخلف عن غيليوم دوسيّر . لا بل إن العلوم البشرية ليست لديه إلا أمثالاً [2] ، وهذا عنده إخلاص للقديس أغسطينوس الذي لم يفهمه على وجهه الصحيح . فكأن الخلق ليس له من الحق نصيب ، إنما يقوم بأنه « دليل » و « علامة » [3] . لم يكن « هذا العلم أو الكتاب » استدلالياً حينئذ ، وليس فيه انتقال من مقدمات إلى نتائج . لا تمييز بين ما هو قاعدة إيمان يقع عليها تصديق المؤمن ، وبين النتائج اللاهوتية أو المناظرات . إنا نعبر ، بدون تباين في الوظائف ، من الإيمان الفائق الطبيعة المُنْجي إلى مجهود الاستنباط اللاهوتي الذي يتحقق على الصعيد

---

١ إن القديس ألبير يرى علم اللاهوت والكتاب المقدس شيئاً واحداً ولكنه يدخل النمط الاستدلالي في شرح العقيدة (انظر م. د. شونو « علم اللاهوت » ، ص ٤٣) .

٢ المرجع ذاته ، ص ٤٩ .

٣ هذا ما كان يمنع علم اللاهوت من أن يحل في « عهد الفلسفة » ، لا كل فلسفة ، بل تلك التي تتعلق بالبحث عن « حقائق الأشياء » . هذا وإنه يجدر بالذكر هنا أن التيارات التي تود أن تعود إلى حكم متساوية أحواله يفقد فيه علم اللاهوت مقامه علماً ، تميل إلى أن تتصور المخلوقات محصورة في وجهين من النظر : إما في كون قيمتها قيمة رموز شأنها أن ترمز إلى الحق الإلهي ، وإما داخلة في حتميات القوانين العلمية (العلوم الطبيعية أو العلوم الفيزيائية – الرياضية) . ولا شك أن هذين الوجهين من النظر صحيحان ، أو بالأحرى من شأنهما أن يكونا صحيحين فيهما إذا لم يكن قصد هؤلاء المفكرين أن يستثنوا وجهة النظر الثالثة ، أعني تلك التي شأنها هو الإدراك العقلي للأمور على صعيد الفلسفة الطبيعية والانتولوجيا .

البشري . ونتيجة ذلك كله هو أن فِيشَكْر يأبى أن يسمي علماً العقيدة المقدسة .

ولكنا نتبيّن بعض التقدم عند كِلْوَرْدْبي بمعنى أنه يعترف ، في وضوح أشد ، بفائدة « المناظرات » ، ويوسّع ، في العقيدة المقدسة ، محلاً للاجتهاد العلمي . لكن علم اللاهوت ما يزال عنده مساوياً « للكتاب المقدس » . إنه يطبّق عليه السياق الأدبي في شرح النصوص ، كما هو الأمر ، من وجوهه كلها ، عند الإسكندر الهالِيزْي ، ولا يلجأ قط إلى « التعريفات والتقسيمات والاستدلالات » الأرسطية . صحيح أنهم يستخدمون ، في العلم بالمقدسات ، جهازاً علمياً ، منذ عهد اللُومْبارْدي على الأقل ، ولكن هذا الاستخدام واقع عارض ، يلازم ضعف الروح عندنا . ولئن طبّقنا ، في نهاية الأمر ، تصورنا للعلم على « فقه الإيمان » ، فإنما يقوم ذلك على معنى قياسي فقط ، بل نكاد نقول : إنه معنى متشابه . فليس الأمر أمر علم بالمعنى الأرسطي ، بل هو بالأحرى أمر معرفة بالمعنى الشامل .

وهكذا لا نجد تمييزاً حقاً بين الإيمان وعلم اللاهوت : لا عند الإسكندر الهالِيزي ولا في أكسفورد ، بالرغم من الإمكانات التي يسّرها غِيلْيوم الأوسّيري . لكن الأمر أصبح على خلاف ذلك عند القديس بوناڤنتورا الذي جاء بتمييز من الطراز الأول ، فعرّف « الكتاب» بأنه « القابل للتصديق من حيث كونه قابلاً للتصديق » ، وعلم اللاهوت كما تعلّمه « الأحكام » ، بأنه « القابل للتصديق من حيث كونه قابلاً للفقه » . وهي قضية تتصل اتصالاً مباشراً هنا أيضاً بالأسلوب المعتمد في التعليم . ذلك بأن بوناڤنتورا لا يتصور « العقيدة المقدسة » التي يسميها ، « العلم اللاهوتي » صيغة ترادف « الكتاب » بمعناها . فسياق البيان الأدبي وعلم التأويل الديني هما أسلوبان يُعتَمدان في التفسير . وعلى خلافهما يكون أسلوب العالم باللاهوت في أبحاثه الفكرية .

ولنا أن نقول : إن القديس بوناڤنتورا ، في حقيقة الواقع ، هو ، مجدداً ، أقل منه عائداً إلى سُنّة في منتهى الصحة ليتقيد بها . وهي سُنّة القديس أنسِلْموس بالذات ، بل سُنّةُ أبِلارْدُوس [1] ، ولكنها موجهة مسددة . ولا غرو في ذلك . فالذي يؤدي إليه ذلك « القابل للفقه » ، إنما هو دائماً الاستمتاع بالقيم الإيمانية ، كما هو الأمر من وجوهه كلها ، لا لدى أبِلارْدُوس ، بل لدى أنسِلْمُوس ، وهو لا يبقى على مَرْماه إلا في جو الإيمان . وهذي ، من الإيمان ، وظيفة دفاع عنه واستحثاث عليه وتمتع بـه . أعني وظيفة إدراك لفقه الإيمان ، وتوسيع فيه . لكنها ليست وظيفة الأسلوب الذي ينفرد بـه علم لاهوتي [2] .

هل جاء ذلك خاتمة للجدال ؟ كان غيلْيوم الأوسّيري ، منذ ماضٍ بعيد ، قـد تقدم بقياس بلغ من الوضوح منتهاه . لكن القديس بوناڤنتورا لم يبد أنه أدرك مدى تطبيق هذا القياس ، فعبّر عنه صامتاً . ويلخص الأب شونو ذلك القياس بما يلي : « إن التصديق الإيماني في صعيده ، هو على قياس التصديق بمبادئ العقل الأولية ، وهو تصديق عَفْوي لا يزلّ ولا يزيغ ، مرسوم في نور العقل ذاته ، مُتقدم على العلوم كلها ، معلوم بذاته » . والنتيجة : « إن قواعد الإيمان جاءت أصولاً للإيمان معلومة بذاتها » [3] . إنمـا يورد غيليوم هذا القول في مقالته في الإيمان . وهو ينبّه ، إن جاز لنا القول ، إلى العبارة « معلوم بذاته » أكثر ممـا ينبه إلى لفظة « أصول » . أو هو لا ينوي ، على الأقل ،

---

١ راجع هنا أعلاه ص ١٥٩ – ١٦٤ .

٢ شونو ، المرجع المذكور ، ص ٥٧ . إنهـا العودة إلى القول المنقول : « لن تفهم ما لم تؤمن » . انظر جلسون « فلسفة القديس بوناڤنتورا » ، ص ٩٨ ، وخاصة حاشية ١ .

٣ شونو ، المرجع المذكور ، ص ٦١ .

إدراج هذه «الأصول» في صياغة علم منظم . وفي حوالي سنة ١٢٣٠ م يطبق الدومنيكي رولان الكرِيمُوني هذا القول بشيء من الاستحياء، لا على العقيدة الدينية بحد ذاتها — لأنها حكمة وليست علماً، وأعني دائماً علماً استدلالياً — بل في «النتائج المستنبطة من قواعد الإيمان». ثم يجاوز الفرنسيسكاني أوْد ريغو هذا الحد، في سنة ١٢٤٥ م، ويعترف لعلم اللاهوت، مثلما يعترف للعلم، بأصول ومسلّمات ونتائج. «فأخذ التعادل بين «القواعد الإيمانية» و «الأصول»، منذ ذلك الحين، يعمل بتأثيره من أجل التحوّل بالإيمان إلى عقل لاهوتي»[1].

لقد أصبحت الآن كل مادة من مواد المعضلة في محلها. والذي عمل على استخراجها هو، كما نرى، مجموع أبحاث تلاقى فيه بعضها مع بعض. «إن عالَماً بأسره قد عبَر بين قول أبِلارْدُوس في منهجه «نعم أو لا» ومقدمته المشهورة، وبين «خلاصة» القديس توما. وإذا كانت المراحل التي إليها وصل أرسطو هي التي تؤلف وحدة هذا العالَم الروحية والصناعية، فإن أجيالاً من الأئمة عملت طوال قرن بكامله، لتخصب العلم اللاهوتي بالمورد الذي جاءت به نهضة الفكر اليوناني وهي آنذاك على ذلك القدْر من الغزارة»[2]. لكن ذلك كله تحققَ ولما يتمّ الحل. ذلك بأنا نواجه هنا مثلاً ممتازاً لتطور بطيء يكاد، ثقافياً وتاريخياً، يكون دائماً هو المرحلة السابقة للتأليف الضروري. وهي هذه المرحلة التي تجعل هذا التأليف ممكناً من زاوية المواد الداخلة فيه. على أن ناحية ذلك التأليف البِنْيَوية، إنما تتعالى عن كل حتمية تاريخية، ولا يمكن أن تعلل نهائياً إلا بذاتها هي. أعني بالعمل الطليق الحر الذي لا يردّ إلى غيره، والذي يقوم به رجل عبقري عرف كيف يتواضع ليستمع إلى الحق وتعليمه.

---

١ المرجع ذاته، ص ٦٥.

٢ شونو «محاولة»، ص ٢٥٨.

فعن السؤال المطروح لم يعط التيار الأغسطيني جواباً نهائياً . وبين غيلِيُوم الأوسيّري والإسكندر الهالِيزي ، لم يجد أرسطو جدوى بظهوره في قضاياه المتافيزيقية . بل الأولى بالقول : إن تصور العلم بالمعنى الأرسطي الدقيق كان قد أدى إلى تخلّف الجدال . ذلك بأنه ، إن تصورنا علم اللاهوت علماً بذلك المعنى ، فما عسى أن ينتهي الإيمان إليه من حيث كونه فوق الطبيعة ؟ وإن شئنا فلنقل : ما عسى أن ينتهي إليه التواصل بين الإيمان وعلم اللاهوت ؟ هذا ما كان الأغسطينيون يتساءلون عنه .

وها هو ذا المورد الحاسم الذي جاء به القديس توما أخيراً . لقد استهل القديس عمله بالأثر الذي وضعه في شبابه ، وهو « الشرح في الأحكام » . فإنه لا يثبت ، في هذا الأثر ، التمييز بين الإيمان وعلم اللاهوت فقط ، بل بين الملكة الملقاة في باطن المؤمن وملكة العالِم اللاهوتي المكتَسَبة أيضاً . وهو ، مع ذلك ، لا يصدع التواصل المتناسق بين الطرف الأول والآخر . فيثبت بين نور الإيمان وفقه المبادئ الأولية التعادل ذاته الذي سبق إليه غيلْيوم الأوسيّري وأوْد ريغو وأثبتاه بين هذه المبادئ ذاتها وقواعد الإيمان [1] . ثم يأتي شرح « المقالة في الثالوث » لبُويِنْس ثم « الخلاصة اللاهوتية » ، فيرد فيها الجواب النهائي عن سؤال فِيشَكْر وكِلْوَرْدْبِي : « هل العقيدة المقدسة علم ؟ » [2] . وكان

---

١ إن هذا الموقف الذي يتخذه القديس توما في « شرح الأحكام » (انظر شونو « علم اللاهوت » ، ص ٦٦ — ٧٠) إنما نزداد تبيناً للضوء الذي يلقيه إذا ذكرنا أن هذا القديس ، في كلامه عن منهج العلم المقدس ، (مقدمة باب ٥) ما زال يعود إلى القول « بالمنهج التهذيبي ، المرتكز على الوعد والوعيد ، والذي يقوم على رواية الأمثال » . وهذا قول لم يعد إليه في مؤلفاته المتأخرة . (راجع ر . غانيبيه « علم اللاهوت النظري » ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨) .

٢ « عند بويسيوس في الثالوث » ، مسألة ٢ ، باب ٢ ؛ ثم « الخلاصة اللاهوتية » ، جزء ١ ، مسألة ١ .

الرد إيجابياً . لقد بطلت قواعد الإيمان وبطلت معها « الصحيفة المقدسة » في كونهما معلوم العلوم الدينية الخاص . فإنما هي من هذه العلوم أصولها . لقد تخلفت وظيفة علم اللاهوت الدفاعية ، وأعني بها إيراد الأدلة دعماً لقواعد الإيمان . كانت ، في الإسلام ، وما تزال ، الوظيفة التي ينفرد بها علم الكلام ، وهي الوظيفة الوحيدة التي ألزمها تيارا الإسكندر الهاليزي وأكسفورد مجهوداً استدلالياً بالمعنى الخاص . لكنها تحل ، عند القديس توما ، مقاماً فرعياً ، وتُحجَب أمام الوظيفة الأولى التي هي الإشراقية . وهذا أمر لم يُمْسِ ممكناً إلا لأن القديس توما جاءنا هنا بعارفة هي من أخصب عوارفه بعد ان صاغها صوغاً جلياً . قال : « إن علم أهل السعادة هو العلم الذي تصبح فيه قواعد الإيمان بيّنة بذاتها . وهـذا العلم الذي يختص أهل السعادة به ، هو الذي يكون علم اللاهوت له خاضعاً ، خضوع المتأخر للمتقدم عليه . ولا ريب أن هذا التأخر لا يسعه أن يستوفي الشروط كلها التي تقتضيها ، في مثل هذه الحالة ، العلوم البشرية . لكنه تأخّر عن متقدم عليه بالمعنى الحقيقي ، ما دام علـم اللاهوت يستمد أصوله المدركة إدراكاً مبهماً على ضوء الإيمان ، من ذلك العلم الأشرف [1] . وبذلك أصبح علم اللاهوت علماً حكمه دون حكم العلوم العقلية ، ما دام هذا العلم غير قادر على أن يثبت أصولـه الخاصة بالبرهان . إلا أنه ، مع ذلك ، نظراً إلى معلومه ، أشرف ما يكون العلم في هذه الدنيا [2] . وبهذه الحال ، بقي الالتحام في وحدته الحية بين « نور الإيمان » والمجهود اللاهوتي ، وهو عند توما أشـدّ التحاماً منه عند بونافنتورا [3] . لقد اكتفى هذا الأخير بإبراز التمييز

---

١ راجع ر. غانيبيه « علم اللاهوت النظري » ، **RT** ، ١٩٣٨ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، والمراجع العديدة الواردة هناك .

٢ إن هذا هو السبب ذاته ، كما سوف نرى ، الذي دفع علماء الكلام إلى إثبات « المقام » الأسمى لعلمهم .

٣ شونو « علم اللاهوت » ، ص ٨٩ .

بين «القابل للتصديق» و «القابل للفقه»، وهو تمييز نعود إليه ونجده عند القديس توما في صيغة أخرى. لكنا نجد أيضاً، مع نظرية خضوع المتأخر لما يتقدم عليه، إثبات وحدة بالغة من السمو ذروته. ذلك بأن الأسلوب اللاهوتي، إن كان عقلياً، فنوره فائق للطبيعة أصلاً، ومعلومه معلوم الإيمان بالذات؛ كما أنه معلوم المعرفة التصوفية بوساطة التآلف الحبي، وهو الله موحياً ذاته كما هو عليه في ذاته.

وقد نتج عن ذلك أن حُصِر، في علم التفسير، ما يتعلق بالتحليل الأدبي والتحليل الصرفي والنحوي والتأويل من جهاز كان قد انضم انضماماً عضوياً إلى «الصحيفة المقدسة». وقد تحقق هذا الحصر بحرية ازدادت بقدْر ما كان علم اللاهوت يتخلى عن ذلك الجهاز من أجل أسلوب الاستنتاج العقلي [1]، وهو الأسلوب الخاص بعلم اللاهوت النظري. كما أنه نتج عن ذلك كله أيضاً، استناداً إلى مبدإ التمييز بين العلوم وتطبيقه هنا أيضاً، استقلالُ الفلسفة بأصولها. أي معلومات العقل الأولية، وبنورها، أي العقل وحده، وبمضمارها الخاص. فيسعها أن تكون على الصعيد اللاهوتي خادمة لعلم اللاهوت، ثم لا تفقد، بعد ذلك، استقلالها على الصعيد الذي هو صعيدها. وليس بين حدي العلم والحكمة تخاصم. أما ما ينطوي عليه هذا الحد الأخير من طابع عاطفي فإنه ينفصل عن تعريفه العام. ولكنه يعود ليدخل بتناسق، يقاس قدره بقدر ما كان ذلك الانفصال، في التعريف الجزئي الذي تضبط به الحكمة الدنيوية في أشرف درجاتها. وهي معرفة الله معرفة تصوفية بوساطة التآلف الحبي المصحوب بالعاطفة لدى الإنسان، وبدافع الألطاف التي يُمدّ الروح القُدُس بها. فليست هذه الحكمة القصوى علماً، وذلك، بالذات، لأنها معرفة من نوع التجربة والاختبار.

---

١ وهو منهج يبقى دائماً خاضعاً لضوء الإيمان.

كما أنها ليست حكمة العلوم البشرية الجزئية ، التي لا تدرك معلومها إلا بالأسباب السفلية . لكنّ العلم ، من حيث كونه «معرفة ثابتة ، يقينية» ، وعندما يدرك بالأسباب الكلية ، إنما هو حكمة ، أعني أنه معرفة بالأسباب الفائقة [1] . كذلك هو الأمر في الميتافيزيقا ، مع أن أصولها وأضواءها عقلية فقط . وهو بأن يكون كذلك أولى منه في علم اللاهوت القائم على أصول وأضواء تفوق الطبيعة .

ما أوسع الآفاق التي يكشف عنها هذا الحل الذي جاء به القديس توما ! إنه لإصلاح ما بين العلم والحكمة في البحث عن الحقيقة وفي مشاهدتها الفائقة . ولقد أثبت علم اللاهوت المسيحي في حكمه النهائي . وهو ينطوي في جنباته على مبدإ مجهود لاهوتي لن ينفك متقدماً ، وينبه إلى أن الوظيفة الإشراقية هي وظيفة العلم بالمقدسات ، فيعترف به علماً نظرياً وعملياً في آن واحد . على أن يكون نظرياً أولاً ما دام موجهاً ، في انضباطه ، إلى مشاهدة الحق . أجل إنها ، بحد ذاتها ، مشاهدة علمية لاهوتية محضة ، وليست مشاهدة ملقاة في الباطن . ولكنها ، على صعيدها اللاهوتي ، تزداد تناسقاً مع المشاهدة الملقاة في الباطن على صعيدها الفائق ، بقدر ما أنها ، في كيفها الخاص ، تزداد تميزاً عن هذه المشاهدة الفائقة .

ب — الأدوات الفلسفية

لكن هذا الحل لم يحظ بالإجماع في أيام القديس توما . فإن النزعة المعروفة بالنزعة الأغسطينية استمرت حية ناهضة ، حتى عند هؤلاء الذين

---

١ راجع ماريتان «العلم والحكمة» ، طبعة لابرجري ، باريس ، ١٩٣٥ ، ص ١٩ و ٤٠ .

كانوا يسلّمون بالمجهود العقلي كله مسخراً « لفقه الإيمان » . ولم يكونوا الأقل شأناً ، ما دمنا نجد تلك النزعة ، ليس عند الإسكندر الهاليْزي وحسب ، بل عند بوناڤنتورا أيضاً . إن البحث اللاهوتي في نظرهم ، ليس موجهاً أولاً إلى مشاهدة الحقيقة الإلهية ، وهي للروح عمله الأسمى ، بل إلى الاستمتاع بالذات ، وهو للحب حده الأقصى . إنه ليس للعقل ، في عمله ، غاية ينفرد بها ، فلا يسعنا أن نعترف للعلوم السفليّة باستقلال[1] . والعلوم البشرية لا تقوم إلا بكونها علوماً تمهيدية ، ولا وجود لعلم اللاهوت ذاته إلا بكونه تابعاً لحكمة القديسين ، وهو علم لاهوتي منطبع بالعاطفة ، أُحْدِثَ للتذوق لا للمعرفة . أو هو بالأحرى لا يطلب المعرفة إلا لتذوّقٍ أفضل[2] .

كيف نعيّن لهذه النزعة مكانها في تاريخ العلم اللاهوتي المسيحي ؟ هل ينبغي أن نحدد مذهبي توما وبوناڤنْتورا على أنهما « مدرستان » متقابلتان ؟ ليس هذا ظننا . فالاختلاف الأساسي بينهما ، هو أن الثاني ينفر إجمالاً مما جاء الأول به من تمييزات بين المعلومات المعنوية . وهو يعنى بأن يبقى مخلصاً لحال عدم التباين التي كانت حالَ العقيدة المقدسة في عهد الآباء . بيد أنه ، في حين كان الآباء يقفون هذا الموقف وكأنه عفويّ عندهم — ما دامت المشكلة غير مطروحة ولا يسعها أن تطرح في زمانهم — بات موقف بوناڤنتورا موقفاً معتمداً . إن عمله لا يقع ، مثلما هو الأمر في عمل القديس برناردوس ، خارج الفلسفة . إنه يعتمد

---

١ انظر ر. غانيبيه ، « علم اللاهوت النظري » ، ص ٢٩ والمراجع .

٢ إن القديس ألبير يبقى متقيداً بهذا التقليد حتى في فهمه لمدلول العلم المقدس . ولقد رأينا أن علم اللاهوت والكتاب المقدس ما يزالان ممزوجين في نظره . صحيح أنه يميز في شرحه للأحكام بين الحكمة اللدنية والحكمة المكتسبة . لكنا نجد في الكتاب المنسوب إليه ، « الخلاصات اللاهوتية » ، أن الثانية خاضعة خضوعاً تاماً للأولى ، وهذه غاية لتلك . وهذا موقف القديس بوناڤنتورا بالذات (المرجع ذاته ، ص ٢٩ — ٣٦) .

فلسفة ما ، هي الأغسطينية وقد كيفت تكييفاً مذهبياً ، وجاءت فلسفة مركزة على نظرية الإشراق ، فلا يستخدم أرسطو إلا ليسخره لها . ولا شك أنه يتبيّن التمييز الممكن إثباته بين الفلسفة واللاهوت من ناحية ، وبين اللاهوت النظري والتجربة التصوفية من ناحية أخرى . وإنه ليتبيّنه حقاً على صعيد التصور الذهني . لكنه يأبى أن يتقيد به في الواقع ، ليحفظ لبحثه أصداءه العاطفية ، التي لا يقام فيها وزن إلا لما يوجّه القلب البشري توجيهاً حياً إلى الله [1] . « إنه يرى العقل غير كفوء لعمله ، في مجاله الخاص ، ما لم يحدّق بنظره إلى الحقائق التي لم يكن كفوءاً لها » [2] . إنه لموقف جذاب ، ولكنه يفتقر إلى الاستقرار ، بقدر ما يأتي البحث اللاهوتي خاضعاً ، لا للحقيقة الموضوعية بحد ذاتها ، بل لصحة حياة باطنة روحية تختلف باختلاف أصحابها . فتصبح هذه الحياة ، في نهاية الأمر ، هي القياس لذلك البحث [3] . على أن التوازن يزداد اضطراباً بقدر ما أن الأمر لم يمس الآن أمر خلوّ محض من التباين ، مثلما كان في عهد الآباء ، بل هو أمر رفض للتباين أصلاً [4] .

---

١ إن كون العقل بحد ذاته أمراً يختلف عن الإيمان لا يمنع من أن يغدو سير المعرفة الوحيد ، إن أردناه سيراً صحيحاً أكيداً ، لا يتحقق شكلا وعبثاً ، سيراً منطلقاً من الإيمان ليجتاز ضوء العقل ويصل إلى التلذذ بالمشاهدة (جلسون « القديس بوناڤنتورا » ، ص ٩٧) .

٢ المرجع ذاته ، ص ٩٩ .

٣ وبهذا المعنى نعتقد أن الأب بوايبه مصيب في لفته النظر إلى الوحدة الحيوية التي تجمع بين القديس توما والقديس أغسطينوس . فإن الخلاف الذي يشير إليه الأب غانيبيه ، من حيث غاية العمل الفكري اللاهوتي ، لا يسترد أهميته إلا إذا قارنا بين القديس توما والأغسطينيين مع ما انتهوا إليه بتكييفاتهم المذهبية الفلسفية (غانيبيه ، مشكلة علم اللاهوت في حاضره ، مقال مذكور ، ص ٢٦٨ ، حاشية ٩) .

٤ « إنه ليصح ، من وجه ما ، أن يقال إن في علم اللاهوت تميزاً شكلياً بين الفلسفة وهذا العلم . ولكن القديس بوناڤنتورا ، بعد أن وضع حقيقة هذا التميز ، نفاه بمعنى أنه ليس مشروعاً . فليس الأمر عنده أمراً سلبياً قائماً على الخلط بين الطرفين بدون انتباه ، كما أنه ليس=

أفلم يصبح الآن هذا الخلو من التباين ، الذي كان مشروعاً عند القبادوقيين وعند القديس أغسطينوس ، شديد الخطر وقد طُرح السؤال طرحاً واضحاً عن المنزلة التي تُعيّن للأساليب العقلية وقيمتها ، بل أخذت الفلسفة تزداد نزعة إلى إثبات استقلالها ؟ لقد رأينا أن الأغسطينية النازعة إلى مذهب ابن سينا ، في القرن الثالث عشر ، لم تتردد في أن تأخذ على توما «رشديته» ، وأن جامعة باريس نجحت في أن تورطه في تحريم القضايا الرشدية . فيسعنا أن نتساءل : ألم يكن من شأن التيار الأغسطيني أن يصبح عازلاً أمام الشقة التي أحدثتها الرشدية في المستويات بين العقل والإيمان ؟ في حين أن التومستية واجهت هذه الرشدية بمجهود لإدراك الأمر في واقعيته ، جاء في ذروة الشعور الواعي ، فانتصرت عليها بتأليف فائق ، جمع بين العقل والإيمان جمع تمايز وتناسق في آن واحد .

مهما يكن من أمر ، لقد أصبحنا الآن أمام مفهومات واضحة الخطوط والمعالم : ظاهرة التباين ، وخضوع بعض العلوم لبعض خضوع المتأخر للمتقدم عليه ، والحكمة اللاهوتية في قوامها أشرفَ علم أحرزه الفكر البشري وقد أشرق الإيمان فيه . لكن كل هذه المفهومات الجديدة لم تحظ باكتمال نتيجتها ، التي هي إدراك الحق ، إلا بقدر ما هُيِّىءَ لها من أسس فلسفية ثابتة تقوم عليها . ولقد أدرك القديس توما هذا الواقع ، فكان ذلك الإدراك قوته ، بل شرط نجاحه . لقد أدرك أنه ، إن كان بوسع عناصر فلسفية من الأفلاطونية المحدثة ، أن تنضم انضماماً

= بمجرد جهل للتمييز ؛ إنما هو أمر حكم إيجابي ينفي هذا التمييز بالذات » . (جلسون ، المرجع ذاته ، ص ٣٨٨ – ٣٨٩) . ولقد حلل جلسون هذا الموقف تحليلا واضحاً وقدره بتقدير منصف ، في الفصل الرائع « روح القديس بوناڤنتورا » ، الذي جاء في خاتمة كتابه .

عضوياً بدون أن تشكل خطراً على الدفق التصوفي لدى رجل مثل القديس أغسطينوس ، فإن علماً لاهوتياً قائماً في بنيته علماً ، لا بُدّ له ، أداةً ، من فلسفة مركزة على تحليل الحق وعلى كون المخلوق حقاً بقدر ما [1] . وذلك بدون إسقاط ما أُخِذ به من معالمَ أفلاطونية كثيرة . وها هو ذا أرسطو ، وقد جاء أخيراً نقلاً عن العرب أو عن الترجمات اليونانية – اللاتينية ، يأتي في حينه ليكفل للانطلاق بدايته . ولكنه الفيلسوف أرسطو ، وقد عاد القديس توما إليه وحوره بتفكيره تحويراً جريئاً لصالحه الخاص . فلم يكن الأمر أمر وضع الأصول للتمييز والتناسق بين العقل والإيمان فقط ، بل كان ينبغي أيضاً تَمكين هذا التمييز وهذا التناسق من أن يعبا عباً من بعض عوارف خصبة ، منها فلسفية ومنها لاهوتية . وإنا نعرف تلك الومضات العرفانية معرفة جيدة : إدراك الحق وقياسيته ، مفهوم الإنسان مركباً جوهرياً من نفس وجسد ، ووحدة صورته الجوهرية ، ونظرية المعرفة المنطلقة من وظيفة التجريد الذهني التي يختص بها كل فكر بشري [2] ، وتأثير العلل الوساطية على معلولاتها بحرك الله كلاً منها تبعاً لما كانت عليه حقاً ، وكون المتعاليات أمراً واحداً يحل بعضها محل بعض من غير تناف فيما بينها ، و « ميتافيزيقا سِفر الخُروج » حيث تتوحد الكمالات الإلهية كلها ثم لا يفني بعضُها بعضَها الآخر ، وذلك في وحدة الحق القائم في ذاته والتي لا وحدة فوقها ، وتمييز أوضح بين الغريزة والفكر يبرز ، في مفهوم أصفى ، للمعرفة المصطبغة بالعاطفة ، ثم تمييز أنتولوجي بين الأمور الطبيعية

---

١ عن الاختلاف في وجهة النظر من حيث استخدام القواعد الفلسفية عند القديس أغسطينوس والقديس توما ، راجع جلسون ، « خواطر في المناقشة حول القديس توما والقديس أغسطينوس » ، متفرقات مندونيه ، ج ١ ، ص ٣٧٠ تا و ٢٨٣ .

٢ إنها لقضية جوهرية ، ولا سيما إذا ذكرنا أنها تقابل ، في الآن نفسه ، القول بالعقل المفارق عند الرشديين والسينويين ، ونظرية الإشراق عند الأغسطينيين .

والأمور الفائقة الطبيعة ، مع اندراج هذه الأمور الأخيرة في الطبيعة اندراجاً حيوياً — وكم كان غير ذلك كله كثيراً . أجل ! كل هذه الإدراكات العرفانية هي موارد لاهوتية أخذت عن أغسطينوس أو عن الدمشقي ، أو هي موارد فلسفية جاءت من أرسطو وابن سينا وابن رشد . ولكنها موارد عاد الفكر إليها فحوّرها تحويراً واسعاً ، وثقّفها غالب الأحيان ، فيما يتعلق بالأخيرة منها على الأقل ، ليضبطها في تأليف ذهني لم يمكن أن يكون إلا تأليف القديس توما .

ذلك بأنه لم ينقذ القديس توما من الرشدية أرسطو فقط ، بل يسعنا القول : إنه أنقذ أيضاً منها المورد الإيجابي الذي جاء به ابن رشد ذاته . كما أنه لم يقصّر في إنقاذه من إفراط «السينوية» أيضاً ، المورد الإيجابي الذي جاء به ابن سينا . ذلك بأن قوة عوارفه الفلسفية وانسلاكها في مسلك لاهوتي عظيم كانت تكفيه مؤونة الرد على وحدة الوجود الفيضية السينوية أو على الروحانية الرشدية مثلاً . وذلك باستخدامه ، في هذا الرد ذاته ، موارد أخذها من ابن رشد أو ابن سينا ، ولا سيما باستخدامه أدواتهما الصناعية من تعريفات وتمييزات في المفهومات ، بعد تصحيحها وإغنائها ، إن اقتضت الحاجة . وإنا لنجد ظواهر بارزة تدل على ذلك في الإدراك المتزايد الذي آنسه القديس توما من ذاته في حله الخاص لمشكلة التفريد [1] . وكذلك كان الأمر في مسائل كثيرة لاهوتية أو فلسفية ، كلما اقتضت الحاجة جهازاً علمياً أو أدوات علمية . وما لنا لا نذكر هنا نظرية النبوة ، فقد ألهمت مصادر ألبيرْت الأكبر المصطبغة بالسينوية إلهاماً مباشراً النظريةَ التومستية في «النبوة الطبيعية» [2] ؟ في حين أن المصادر ذاتها ، لم يقل استخدامها ، لكن بعد تصفيتها وتصحيحها ،

---

١ انظر التحليلات والمراجع عند لويس غرديه ، ابن سينا ، ص ٦٩٨ ، حاشية ١ .

٢ «في الحقيقة» س ١٢ ، ب ٣ ؛ ثم غرديه ، ابن سينا ، ص ٧١٦ ، حاشية ٤ .

هذه المرة ، عندما صار البحث إلى النبوة الفائقة الطبيعة . إن التـأليف التومسّي من حيث كونه حكمة ، إنما يتغذى ، على الصعيد الفلسفي والصعيد اللاهوتي على السواء ، بالمنقول الديني المسيحي كله . ثم إنه ، من حيث كونه علماً ، إنما يتناول بأخذٍ واسع ، على الصعيد اللاهوتي والصعيد الفلسفي دائماً ، أطُراً تصورية من أرسطو ، من غير أن يهمل موارد هي أفلاطونية . بل إنه لا يتردد في أخذ الكثير من عناصر أدواته الصناعية عن ابن سينا وعن ابن رشد خاصة . هذا وقد يكون قولاً في منتهى الغلو ، الرأي الذي أراد بعضهم أن يذهب إليه ، من أن هذه الحدود ، من طبيعة ، وأقنوم ، وذات ، وجوهر ، المندرجة في صيغ العلم اللاهوتي ، وحتى في صيغ العقيدة المسيحية ، وردت لدى فلاسفة الإسلام بالمعنى الذي يفهمها عليه الفكر المسيحي . كلا . فإن هـــذه التعريفات قـد مهد لها فكر الآباء كله ، اليوناني واللاتيني على السواء . وإذا جاءت صيغها مضطربة أحياناً ، حتى عند عظام الشرقيين ، فإنها وجدت لدى الدمشقي ، في الشرق مثلاً ، وخاصة لدى رجل مثـل أغسطينوس في الغرب ، تصحيحات في منتهى الدقة والصواب . لكن صيغة العقيدة تختلف عن عمل الإخراج العلمي المتقيد بأصول استدلالية ، والذي يتناول هذه العقيدة في حد ذاتها . هذا بالرغم من أن التفاعـل المتبادل أمر جلي هنا . وفي هذا المجال كان ما استخدمه توما هو كل ما اكتسبه بذاته على الصعيد الفلسفي من توضيحات . فلا غرو حينئذ إن كانت أدوات فلاسفة الإسلام الصناعية هي التي سهلت عليه العمل بين يديه . لا بمعنى أنه اعتمد ذلك الجهاز وكأنه أداة من صنع سابق . لكنه عاود التفكير فيه وحوّره ووضّحه ليتخذه لذاته ، أداة على قياسه الخاص ، تنطبق انطباقاً محكماً على النور الفكري الذي تجول تحتـه أبحاثه .

هذه الحرية المتناهية المتساوقة ، مع ذلك الاحترام للسلف ، إنما تقع

بعيداً وراء مسألة تتعلق بالتأثر أو الأصالة [1] . إن الأمر ، مع القديس توما ، ليس أمر المستويين الرشديين وانفصال أحدهما عن الآخر انفصالاً جذرياً . كما أنه ليس أمر الباطنية الرشدية ، تلك الباطنية التي لن يسعها أن تحظى بالقبول في الإسلام ما لم تنجح بتحريم علم الكلام في مجهوده كله . إنما الأمر هو أمر حقيقة واحدة جاءت صيغتها في الجمع وبالجمع بين الفلسفة وعلم اللاهوت . وكلاهما علم وحكمة ، على أن لكل منهما حقله الخاص وضوءه الخاص . لكن الفلسفة تخدم علم اللاهوت ، ثم لا تتخلى عن ذاتها . فإنها الأداة المصطفاة التي أتاحت له ، وهو الحكمة الفائقة الطبيعة التي أخرجها فكر الآباء أثناء الأجيال الطويلة ، أن يتلقى أدواته من حيث كونه علماً بشرياً .

« يُروى أن الأستاذ ألبيرت كان قد أوصى تلميذه العظيم في كولونيا بأن يتبع أغسطينوس في اللاهوت ، وأرسطو في الفلسفة . وينبغي أن نفهم هذا التوزيع على أنه يتناول المواد المعالجة ، أقل مما يتناول الوجوه المعنوية . فمن حيث نجد في الفلسفة وفي علم اللاهوت علماً من وجه وحكمة من وجه آخر في آن واحد ، يسعنا أن نقول ما يلي : لقد طلب توما الأكويني في معالجته للأمور البشرية والإلهية من أرسطو وابن رشد وابن سينا أدواته العلمية ، وتلقى من أغسطينوس وسائر

---

[1] إنا نجد القديس توما عائداً إلى هذا الموقف حتى في وجه معالجته للإسكندر الأفروديسي . فهو لا يتردد في نظرية الإحساسات أن يتقيد بقضية للإسكندر (أو كان يعتقد أنهما من الإسكندر على الأقل) من مجرد ظهور الشارح اليوناني « مشائيا » . راجع ا. مانسيون ، « شرح القديس توما في « الحس والمحسوس » لأرسطو » ، مقال مذكور ، ص ٩٦ – ٩٧ . – هذا ولا بد من أن نضيف أنه وقع التباس في القرون الوسطى في ما يتعلق بشرح الكتاب « في الحس » : وهو أن النص الذي بقيت ترجمته منسوبة ، لمدة طويلة ، إلى جيرار الكريموني ، لم يكن في الواقع ترجمة عن الإسكندر بل عن ابن رشد ذاته (انظر ده ڤو ، « عهد اللاتين الأول ... » ، ص ١٩٥) .

الآباء ، ومن الكتاب المقدس خلاصة حكمته . ثم كان إخلاصه لحكمة أغسطينوس أكمل من براعته في صناعية أرسطو . إنه يصحح أرسطو ، وأكثر أيضاً ابن رشد وابن سينا ، ويكرّم أغسطينوس مثلما يكرم الابن أباه . ثم إنها هي الحرمة ذاتها يلتزمها ، عندما يمده ، في المقاطع الوعرة ، بعون قوته الفتيّة ، وهو أمر يقع حقاً غير مرة . ونضيف أيضاً أنا ، مهما زدنا بياناً أهمية العلاقة التي تصل القديس توما بأرسطو والفلسفة اليونانية والعربية من ناحية ، ثم بالقديس أغسطينوس من الناحية الأخرى وبالمنقول الديني المسيحي كله ، زدنا في الآن نفسه بياناً وإبرازاً ما جاءت عليه عبقريته من أصالة مدهشة »[1] .

حـ ــ القديس توما والفلسفة وعلم الكلام

١ ــ دور الفلسفة الثقافي : إن أقل ما يقال في الفلسفة في الإسلام أنها اتّهمت بالابتداع ، فلم يتأتّ لها ، مدة قرون طويلة ، إلا نفوذ غير مباشر في الفكر الإسلامي . وذلك بقدر ما كان علم الكلام ، الذي أخذ يقاومها ، يتسع لأن تتخلله أساليبها العقلية وحتّى بعض قضاياها . وإنما ابتدأت نهضة البلاد العربية تطالب بها على أنها ثروة المـاضي الإسلامي الثقافية المشتركة ، في أيامنا هذه فقط ، بعد أن أضفت عليها

١ جاك ماريتان ، « مراتب المعرفة » ، ص ٦٠٠ . ــ وهذا مـا ظهر لجلسون . فإنه ، بعد تحليله للتعليلات الممكنة الأخرى ، ينتهي إلى « هذا الافتراض المؤلم وقعه على قلب كل مؤرخ حقيقي » : « إن نشأة التومستية من شأنها أن تعلل أولا بالتومستية ... وان شأن هذه الفلسفة أن تكون أولا حل مشكلة فلسفية » . (« لمـاذا نقد القديس تومـا القديس أغسطينوس » ، ص ١٢٤) .

الحُظوةُ الّتي نالتها في الغرب هالةً من نور [1] .

ذلك بأن ترحيب القرن الثالث عشر المسيحي بها هو الذي مكّن الفلسفة من أن تبلّغ الرسالة الثقافية الّتي كانت رسالتها الخاصة . وشاءت العناية الإلهية أن تكون أولاً ناقلة الفلسفة الأرسطية للغرب المسيحي . لقد أغنته ببعض المواد الفلسفية ، وبسهم أوفر أيضاً من عناصر ذلك الجهاز الصناعي المتقن الذي أشرنا إليه والذي ما يزال في حاجة إلى أن يقوّم تقويماً مفصلاً دقيقاً . وكان الخطر الذي هددت به ، زمناً ، الفكر المسيحي ، عظيماً . بل ربما غدا أعظم من الخطر الذي كاد يكون من شأنها أن تهدد به الفكر الإسلامي حينئذ ، وذلك بقدر المزيد الذي أحرزته ، في الغرب ، من الحُظوة . لكن القديس توما تغلب على هذا الخطر في لونه السينَوِي وفي لونه الرشدي على السواء . أصبح عنده التصنيف الأرسطي للعلوم الذي عاد ابن سينا إليه وأثبته ، النظرة الأساسية إلى خضوع بعض العلوم لبعض في ترتيبها . كما أن مسألة العلاقات بين الوحي والعقل الّتي عالجها ابن رشد مدافعاً عن ذاته ، دفاعاً ينطوي على شيء من الالتباس ، قد استقامت وانطلقت بفضل التمييز الباطن الذي أظهره القديس بين الطبيعة وما فوقها . وهو تمييز قائم على التآلف بين الإيمان والعقل تآلف المتأخر مع المتقدم عليه ، يسهم كل طرف منهما ، منسجماً مع الآخر ، في إخراج الحكمة اللاهوتية علماً . هذا وحسبنا هذان المثلان شهادةً على ما نذهب إليه .

ويسوقنا ذلك كله إلى أن نتناول بلمحة عابرة ما أراد بعض المستشرقين

---

[1] انظر رد الشيخ محمد عبده عن ابن رشد على مؤلف عربي مسيحي : « الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد » ، مقال ظهر في « المنار » ونشر على حدة في القاهرة ، ١٣٥٧ هـ ، في مجلد واحد مع المقال « الإسلام والمسيحية » (رداً على غبريال هانوتو) ، ص ١٦٩ . – إنما نعلم أن درس الفلاسفة هو اليوم مكرم في جامعة فؤاد ، أي جامعة الحكومة في القاهرة ، وأن جامع الأزهر حريص على ألا يهملهم .

ان يسموه ، من الزاوية التي نظروا بها هم إلى الأمر ، « رشدية القديس توما الأكويني » [1] على أنها تختلف عن رشدية[2] سيْجِر البْرابَنْتي. لقد تبدو هذه المسألة نموذجاً لكل معضلة تاريخية ساء طرحها ، وهي تؤدي إلى القول بأن مواقف توما المتعلقة بالعقل والإيمان ، والوحي والفلسفة ، تصبح هي المواقف التي تقابلها عند ابن رشد بالذات . فتكون الأولى مأخوذة كلها عن الثانية . ولقد انتهوا إلى هذه النتيجة بالاستناد إلى قراءة نصوص أُوِّلت بحرفيتها ، ولم يعد الفكر إليها بعد وضعها في أجوائها الخاصة . وإن ما ندعيه هنا هو من الوضوح بحيث إننا إذا انتقلنا مثلاً من ميقيل آسين إلى لِيون غوتْييه ، رأينا أن تلك التسوية بين توما وابن رشد في مواقفهما ، إنما تثبت على ضوء مراجع ومقاييس يختلف بعضها عن بعض اختلافاً تاماً [3] . فهل عرف القديس توما ، من خلال آثار ريمون مرتينوس وترجماته ، التهافت والرسائل الصغيرة التي وضعها ابن رشد ، وفقاً للمناسبات ، وحاول فيها أن يثبت في وجه المتكلمين والفقهاء ، التوافق بين فلسفته والدين الإسلامي[4] ؟

---

١ مقال ذكر سابقاً لميغيل آسين .

٢ هو اصطلاح اقترحه ليون غوتييه .

٣ إن ميغيل آسين يتصور التوافق بين المفكرين من خلال علم اللاهوت المسيحي بالذات ، فيؤدي به ذلك إلى تصور ابن رشد مفكراً تومستياً ، إن جاز لنا القول . أما ليون غوتييه فيجعلهما يتلاقيان على صعيد « العقل » حيث تمنع حواجز التحديدات العقدية وحدها القديس توما من أن ينفتح وينطلق . وهذا عودة إلى قواعد أساسية معتمدة يطبقها المستشرقان هنا على تقدير الفلسفة بحد ذاتها . (راجع ما سبق ذكره هنا ، ص ١٩٦ – ١٩٧ ، حاشية ١ و ٢) .

٤ إن هذه المقالات الصغيرة التي رجعنا إليها غير مرة هنا ، هي الثلاثة التالية : فصل المقال (في التوفيق بين الإيمان والفلسفة) ، الكشف عن مناهج الأدلة (في تأويل نصوص الوحي تأويلا رمزياً وتطبيقه على شرح العقيدة) والملحق في « العلم القديم » (علم الله بالجزئيات) ؛ ثم إن هذه المقالات الثلاثة يطبع بعضها مع بعض عادة (هكذا طبعة القاهرة ١٣١٣ هـ ، ثم ١٣٢٨ هـ) بالعنوان المشترك « فلسفة ابن رشد » .

هل اطلع لابن رشد ، ما عدا الشروحات في أرسطو ، على أثر ، إن لم يَفُقْها صحة ، فاقها على الأقل شمولاً ؟ هذا أمر ما يزال موضوع نقاش [1] . إنا نجد ، على كل حال ، اختلافاً واضحاً بين ابن رشد وتوما ، في التأويل الذي تفهم عليه نقاط الانطلاق الفلسفية أو بالتالي العدد الكثير من القضايا الأرسطية الأساسية . كما أن هذا الاختلاف واضح في الأضواء خاصة ، وحتى في مفهومي الفلسفة وعلم اللاهوت . ليس ههنا موضع نقاش هذه المشكلة نقاشاً مفصّلاً ، مهما جل قدر هذا النقاش لتوضيح العلاقات بين الأجواء الثقافية في الإسلام والمسيحية . إنما نفترض أن وجود استعارات مادية هو أمر محتمل ، فنقول في الجهاز الآلي الذي تقتضيه هذه الاستعارات ، إنه شتّان ما بينه وبين البساطة التي أراد بعضهم أن يتصوروه عليها . فضلاً على أنه يستلزم تذكّر الدور المهم الذي قام به ابن ميمون . ثم نقول خاصة : إنا نعرف الآن شيئاً عن نشأة علم الكلام وأغراضه الخاصة وعلاقاته بالفلسفة من ناحية ، وعن نشأة علم اللاهوت المسيحي وأغراضه من الناحية الأخرى . فحسبنا ما نعرفه من ذلك كله دلالةً على أن اندراج العمل العقلي في إخراج

---

1 لقد اجتهد آسن بلاسيوس (رشدية ، ص ٣١٧ – ٣٢٤) في أن يكثر من المسالك الفكرية الممكنة . إن الدومنيكي ريمون مارتين يذكر ذكراً صريحاً في كتابه « صراع الإيمان رداً على المسلمين واليهود » كتباً لابن رشد ترجمت ترجمة مباشرة عن العربية . وهي شروح الفيلسوف الأندلسي في « الجدل » ، و « الميتافيزيقا » و « العبارة » وكتاب التهافت ، والرسالة في « العلم القديم » المعروفة يومذاك « بالرسالة إلى صاحب » . ويبدو أن الدومنيكي ذاته يشهد بمعرفة « فصل المقال » أيضاً . فضلا على أنه يطيب لآسين أن يقرب بين مقاطع من « صراع الإيمان » ومن « الخلاصة رداً على الأجانب » حيث يظن أنه يتبين مقاطع تكاد تكون مترجمة ترجمة حرفية عن ابن سينا وعن الغزالي . لكن الظاهر أنه لا بد من تاريخ « الصراع » بالسنة ١٢٧٨ ، على حين أن « الخلاصة رداً على الأجانب » وضعت تلبية لطلب القديس ريمون ده بنيافور حوالي ١٢٦١ – ١٢٦٤ . انظر ، مع المراجع ، مونريه ده ڤيلارد « الإسلام ... » ، ص ٣٧ ، حاشية ٥ و ص ٥٥ .

مسلّمات الإيمان ، لم يكن إلا ليبدو ، في نظر ابن رشد ، على وجه يختلف كل الاختلاف عن الذي يبدو عليه في نظر القديس توما[1] .

---

١ لا يسعنا إلا العجب من مشاهدتنا لآسين معلقاً أهمية عظيمة ، ليثبت « رشدية القديس توما الأكويني » ، على جداول التواطؤ بين ابن رشد والإمام الملائكي . وذلك في موضوع ضرورة الوحي من حيث درجتها وطابعها مثلا ، ولا سيما الوحي الواقع على الحقائق الطبيعية المتعلقة بالله . فإن المفروض في ضرورة الوحي المتعلق بهذه الحقائق الظاهرة، لمعظم البشر — على أنه لا يمكن أن يطلب منهم المجهود اللازم من البحث الفلسفي لاكتشافها بالعقل وحده — هو أن تكون هذه الضرورة أمراً يخطر بالبال بطبيعة الحال . وأن يكون القديس توما قد وجد عند ابن رشد صيغة مرضية لهذه القضية واستلهم مواده من هذه الصيغة لا يدل بحال على أنه كان عاجزاً عن صياغة القضية ذاتها لحسابه الخاص بدون الاعتماد على ما جاء به سلفه . فضلا على أنه وجد مادة شبيهة بعض الشيء عند ابن ميمون أيضاً (« دلالة الحائرين » ، كتاب ١ ، ف ٢٣ ، ١٢٠) . وهذا تلاق يزيد لفت الانتباه إليه كون غاية ابن ميمون مختلفة عن ابن رشد وتوما كليهما . فإنما كان المفكر اليهودي يريد أن يثبت ضرورة تعليم الميتافيزيقا . فيذكر أسباباً عاد إليها القديس توما بجملتها وأكملها وأغناها ولا سيما في « شرحه للأحكام » ولكتاب « الثالوث » لبويسيوس ، وفي كتابه « في الحقيقة » . ثم إنا نجد في « الخلاصة في الرد على الأجانب » وفي « الخلاصة اللاهوتية » أدلة جديدة يسعنا هذه المرة أن نقابلها بأدلة ابن رشد مقابلة أشد مباشرة . لكن تأليفاً أصيلا يقوم في مقابل النصوص من الطائفة الأولى والأخرى وتزيده أصالة مقدرة توما على أن يحسن استخدام قضايا أسلافه لغايته الخاصة . فضلا على أن هذا التأليف يظل خاضعاً لضوء ليس ضوء ابن ميمون ولا ضوء ابن رشد . (لجداول النصوص المتقابلة ، راجع : ١) في ما يتعلق بابن رشد ، آسين ، « رشدية » ؛ ٢) في ما يتعلق بابن ميمون ، ب. سيناف « وحي الحقائق الإلهية الطبيعية في نظر القديس توما الأكويني » ، « متفرقات مندونيه » ، ح ١ ، ص ٣٢٧ — ٣٧٠) . إن الضبط الفلسفي الذي وضعه سيناف في ما يخص العلاقات بين ابن ميمون والقديس توما أشد إرضاء ، في ما نرى ، من النتائج التي وصل إليها آسين في ما يخص العلاقات بين ابن رشد والقديس توما . أما في ما يخص العلاقات بين العقل والإيمان في الفكر اليهودي الوسيطي فراجع سراشيك « الإيمان والعقل : الصراع حول عقلانية ابن ميمون » ، كولومبيا يونفرستي ، ١٩٣٥ . — انظر بعض تمهيدات بعيدة لهذا البحث (مقرونة بالتوافق مع الفكر الإسلامي أو المسيحي) عند فولفسون ، فيلون ، ح ١ ، ص ١٤٣ — ١٥٤ ، « الإيمان والعقل » .

٢ ـ الخلاصة في الرد على الأجانب وعلم الكلام : لكن مثل هذه المعضلات التاريخية تكفي للدلالة على القدر العظيم الذي استطاع نفوذ الفلسفة أن يحظى بـه في المسيحية . أما علم الكلام فينبغي الاعتراف بأن نفوذه المباشر كان أوهن ما يكون [١] . لقد لاحظنا أنه لم يذكر أثر مشهور قط عن «علم الكلام» في لائحة المؤلفات المترجمة ، على ما بلغتنا من أوساط طليطلة وبُرغُوس وإيطالية . ولا يعني ذلك أن علم الكلام قـد جُهِل جهلاً تاماً . فربما اطلع عليه القديس توما من خلال ريمون مَرْتينوس [٢] ، ولكنه عرفه ، لا محالة ، من خلال ابن ميمون في بيان الرجل عنه ورده عليه [٣] . وإن «الخلاصة في الرد على الإجانب» تنطوي على شهادة لذلك واسعة المدى . لكن الذي يجدر بالذكر هنا هو أنه ليست إنشاءات علم الكلام بوجهها العام ، في وظيفتها المتعلقة بالرد الدفاعي ، هي التي تسترعي انتباه ابن ميمون أو القديس توما . إنما هو ، خاصة ، ما أسميناه «التمهيدات الفلسفية» لعلم الكلام . ولسنا

---

١ إن الافتراض المخالف الذي جاء به ميغيل آسين ما يزال في حاجة إلى أدلة ثابتة .

٢ لكنا نذكر أنه ، إن سبق «الشرح» «الخلاصة في الرد على الأجانب» ببضع سنوات فإن «الصراع» قد ظهر بعد هذا الكتاب الأخير . هذا ولا بد من أن نلاحظ ، عن طريق الإشارة ، أن ريمون مارتين يدلنا في كتابيه «صراع الإيمان» و«شرح قانون الإيمان» ، على أنه لم يكن مطلعاً على الغزالي من خلال «المقاصد» فقط . وهو أمر أحسن ميغيل آسين في إثباته . فإن ما يذكره الدومنيكي عن حجة الإسلام يدخل في الحسبان ، فضلا على «المقاصد» «التهافت» و«المقصد الأسنى» و«المنقذ» و«الإحياء» و«ميزان العمل» و«مشكاة الأنوار» . فإذا استثنينا الكتاب الأخير وجدنا أن هذه الكتب المختلفة كثيراً ما تشير إلى قضايا الأشاعرة. بل إنها تتناول العرض لهذه القضايا عرضاً صريحاً . على أنه يجب أن ننتبه إلى أن «الاقتصاد» ، وهو الكتاب الموضوع في علم الكلام بالذات ، لم يرد ذكره في الإحصاء السابق. لاطلاع الغرب اللاتيني في القرون الوسطى على الغزالي راجع د. سلمان ، «الغزالي واللاتين» ، مستندات ، ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ ، ص ١٠٣ ـ ١٢٧ .

٣ إن القديس توما يصرح هو ذاته ، هذه المرة ، وفي أكثر من مقطع ، بمعرفتـه المباشرة «للحبر موسى» .

نعني بهذه « التمهيدات » ما يشبه تلك التي أخرجتها « طريقة المتأخرين » منذ ذلك العهد ، مع الشهرستاني والرازي مثلاً . إنما نعني فلسفة من فلسفات الطبيعة ، مثل التي يعرض لها توما والتي ترد مشتركة ، في ما عدا قضية واحدة ، بين المعتزلة والأشاعرة المحافظين . فالأمر الذي نشير إليه هو أمر ذلك المذهب الذري ، الذي أخرجه أبو الهُذَيْل ، وضبطه الباقلاني على ضوء الاتجاه الأشعري ، فجعله ، فيما يقول ابن خلدون ، « تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها »[1] . أما القطب التوضيحي الفلسفي الثاني في علم الكلام ، كما استقام ، هو أيضاً عند المعتزلة وعند الأشاعرة ، أعني القطب المتعلق بنظرية « الأحوال » ، فإنه بقي قطباً مجهولاً . أو على الأقل ، لسنا نجد له ذكراً صريحاً قط . فالكل مركّز على نظرية الأجزاء التي لا تتجزأ . ثم إن هذه النظرية بدورها ، ينظر إليها أساسياً ، لا من ناحية المعتزلة بل من ناحية الأشاعرة خاصة . وهو نظر يرتكز على نفي كل تأثير عن العلل الوساطية ، وكل نصيب من الحق عن المخلوقات . ولا شك أنه ينبغي الاعتراف بأن ما أدرك هنا هو أحد الأقوال الأصولية التي يقول بها الأشاعرة . وهو القول الذي استمر باقياً ؛ في حين أن المذهب الذري ، عند الشهرستاني أو الرازي مثلاً ، قد عُدّل فيه تعديلاً أساسياً ، بل ربما عُدِل عنه نهائياً . أما ذلك القول المبدئي الذي أشرنا إليه ، فإنه هو الذي طبع بطابعه ، الكثيرَ من دعاوى المذهب التي جاءت دعاوى عقائدية بالمعنى الحقيقي ، مثل دعوى العلاقات بين الحرية البشرية والقدرة الإلهية الكلية .

---

1 المقدمة « في ترجمة ده سلان الفرنسية ، ح ٣ ، ١٥٨ ؛ لا يوجد هذا المقطع في طبعتي بولاق والقاهرة العربيتين . راجع المقطع الشبيه المذكور أعلاه (ح ١ ، ف ١) ، ص ٣٢٦ وترجمة ده سلان ، ح ٣ ، ص ٥٩ . سنعود إلى ذلك كله في الجزء الثالث ، ف ١ .

إن تركيز الانتباه هكذا ، بوجه يكاد يكون جامعاً مانعاً ، على نظرية الأجزاء الـتي لا تتجزأ وعلى نفي العلل الوساطية ترجح القول بأن مصدر القديس توما هو ابن ميمون . ذلك بأن هذه الناحية هي الناحية الأولى التي منها اطلع عـلَما الفلسفة والعقائد اليهوديان ، في القرن الوسيط ، على المذهب الفكري في علم الكلام . أما علم العقائد اليهودي فقـد تطور في دار الإسلام في الشرق أولاً ، ثم في الأندلس بصورة خاصة . لكن فرقة « القَرائِيين » الشرقية ، إن لم تـُقـِم العقل حاكماً في الشريعة ، فقد اتخذته ، على الأقل ، حاكماً في المنقول الذي رفضته من حيث كونه منقولاً ، فتبعت ، في الفلسفة ، مذهب المعتزلة الذري [1] . ثم إنا نجد في الغرب نفوذاً لعلم الكلام ممتزجاً بنفوذ الفلسفة حتّى عند بعض « ذوي العقيدة الصحيحة » ، أي الربانيين ، أمثال بَهْـيَا وابن صَدّيق وابن عِزْره . وخلافاً لما حدث في المسيحية ، اطلع الفكر اليهودي على علم الكلام ، بقدر اطلاعه على الفلسفة ، أو بما كاد يكون بهذا المقدار. ثم جاء علم الكلام ، بوساطة الرد عليه ، ينشّط لدى الأرسطي ابن ميمون ذاته اجتهادَه الفكري الاستدلالي [2] .

لكنا ، مع ذلك ، نرى فرقـاً ملحوظـاً ، في البيان عن علم الكلام، لدى ابن ميمون ولدى القديس توما . فإن ابن ميمون في كتابه « دلالة

---

١ راجع خاصة ج. ڤجدا ، « الفكر اليهودي » ، ف ٢ ، مقطع ٢ ، ثم هنا وهناك ؛ اسحق هوسيك « الفلسفة اليهودية » ، ص ١٠٨ . س. مونك ، « متفرقـات ... » ، ص ٤٧٣ ، والمراجع الخ ...

٢ علاوة على الكتب المذكورة ، انظر داڤيد نويمارك « تاريخ الفلسفة اليهودية في العهد الوسيط وفقاً لترتيب المسائل » ، ١٩٠٧ – ١٩٢٨ . – نجد ثبتاً جيداً بالمراجع عند ج. ڤجدا ، المرجع المذكور ، ص ٢١٢ تا .

الحائرين » [1] يعرض ، على أنه أولي ، لاجتهاد علم الكلام في إثبات حدوث العـالم ، ولا ينتقل إلى مذهب الذرة إلا بعد ذلك . وهو في ذلك على صواب من النـاحية التاريخية [2] . ولكن القديس تومـا على صواب أيضاً ، من النـاحية الفلسفية ، بتركيزه قضـايا علم الكـلام على نفي كل نصيب من الحق عن المخلوقات . فإنه نفذ رأساً إلى ما كان من هذه النظرية الكونية صميمها . ولقد استطاع جِلسُون أن يجمع ببنود ستة رئيسة القضايا الأشعرية الباقلانية التي يذكرها القديس تومـا ويناقشها في كتابه « الخلاصة في الرد على الأجانب » [3] : ١) إن الأجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ ، ٢) إن الجزء الذي لا يتجزأ هو الشيء الوحيد الثابت ، ويسعه وحده أن يبقى زمناً إذا أمسك الله مساعدته ، ٣) ليس خارج الأجزاء التي لا تتجزأ ، إلا صورة عرضية ، ٤) لا يبقى عرض من هـذه الأعراض أكثر من لحظة [4] ،

---

١ « موريه نبهوخيم » ، وضع في العربية بالعنوان « دلالة الحائرين » ، في سنة ١١٩٠ ، ثم لم يلبث أن ترجم إلى اللاتينية ، وترجمه أخيراً مونك إلى الفرنسية ، باريس ١٨٥٦ . انظر خاصة ح ٣٧٥ تا .

٢ إن مشكلة حدوث العـالم وإمكان الخلق هي التي كانت الأولى في علم الكلام من هذه الناحية . وهذا مـا تدل عليه الكتب العديدة من الأشاعرة المحافظين أو المتطورين (الإرشـاد للجويني ، ف ٣ و ٤ من طبعة لوسياني وترجمته ، شرح الجوهرة للباجوري ، ص ٢٣ — ٢٦ الخ ...) . صحيح أن « المتأخرين » يحللون في كتبهم القضايا الفلسفية في الطبيعة ويعرضون لها في تمهيداتهم الفلسفية الطويلة . ولكنهم لم يكن ذلك منهم عـادة بدون تغيير ملموس في مذهب القدماء الذري وخاصة بدون شرح مستفيض أيضاً لنظرية الفلاسفة في تركيب الأشياء من صورة وهيولى (هكذا الجرجاني ، مواقف ، ح ٧ ، ص ٥ — ٧٨) .

٣ « لماذا نقد القديس توما القديس أغسطينوس » المقطع ١ : « النقد التومسيّ للمتكلمين » ، ص ١٣ تا .

٤ لهذه القضايا الأربع راجع النص الرئيسي في « الخلاصة في الرد على الأجانب » ، جزء ٣ ، ص ٦٥ في الآخر (القول المنسوب إلى « المتكلمين في شريعة المسلمين ») .

٥) فلا يسع عرضاً من هذه الأعراض أن ينتقل من محل إلى آخر [١] ،
٥ب) (لا يذكره جِلْسُون) لم يخلق الله إذن هذه الأعراض كلها في آن واحد ، إنما يخلق كل عرض وحده خلقاً مباشراً ومن الخارج[٢] ،
٦) وبالتالي ، يستحيل على العمل أن ينتقل من جسد إلى جسد ، إنما تأثير الله المباشر هو الذي يسعنا أن نعلل بـه التغييرات التي تقع في المخلوقات [٣] . هذا وإنا نستطيع أن نضيف مادة سابعة أي الإلحاح الذي يعاد غير مرة ، في مؤاخذة المتكلمين على نتيجتهم العامة ، وهي ، عند السنيين منهم ، في بداية انطلاقهم ، الأصل المتقدم على الكل : أعني تصرف الله بكل شيء كما يشاء ، فهو يستلزم في الله إرادة مطلقة ، إليها يرد كل شيء بدون الرجوع إلى ضرورية عقلية قط ، مهما تكن [٤] .

إن هذه القضايا صحيحة كلها ما عدا الثانية ، مع العلم بأنه لا بُدَّ من مراعاة الاختلاف في الاصطلاحات . قلنا ما عدا الثانية : فإنها تبدو لأول وهلة نقلاً غير صحيح لرأي بعض الأشاعرة الذين يذهبون إلى أن الجزء الذي لا يتجزأ ليس هو الذي يسعه أن يبقى « زمانين » متواليين ، بل هو العرض . بدون أن يعني ذلك أنه يبقى مستقلاً عن مساعدة الله ، أو بكلام أصح ، عن خلق الله له وتجديده تعالى لهذا الخلق [٥] . صحيح

---

١ المرجع المذكور ، ص ٦٩ .

٢ المرجع المذكور .

٣ المرجع المذكور . إن هذا القول تطبيق جزئي للمبدأ العام المذكور ، بدون أن ينسب إلى أحد ، في أول الباب .

٤ المرجع المذكور ، ح ٣ ، ٩٧ في الآخر تقريباً . وهو قول منسوب إلى « المتكلمين من أتباع شريعة المسلمين » مع الإحالة على « الحبر موسى » . وأيضاً ح ١ ، ٨٧ في الآخر (قول منسوب إلى مجهول) ؛ ح ٢ ، ٢٤ ، في الآخر (ذات النسبة) ، الخ ...

٥ هو قول يعود إليه الباجوري بدون أن يدل على أصله (جوهرة ، ص ٥٩). أما الأشعري فإنه ينفي بقاء الاعراض . وكذلك الأمر عند الجويني في الإرشاد ، ص ١٢٣ – ١٩٨ ، في ما يتعلق « بالقدرة الحادثة » ؛ أعني تلك التي خلقها الله في الإنسان ليفعل أفعاله : « القدرة الحادثة عرض . إنها لا تدوم . وهذا ، في رأينا (الأشاعرة) ، هو حكم الاعراض كلها».

أن هؤلاء الأشاعرة ، في ما يبدو ، هم ، في هذه الدقيقة ، وَرَثَة المعتزلة المباشرون . إذ أن عادة المعتزلة جرت بتمييزهم بين « الأعراض الثابتة » و « الأعراض العابرة » [١] . إلا أنه يسعنا أن نمضي إلى ما هو أبعد من ذلك في البحث عن المصادر . ولا ننسى أن « القَرَائيين » هم الذين كان ابن ميمون يقصدهم من خلال علم الكلام . و « القرائيون » هم أنصار حرية الاختيار و « العدل الإلهي » ، لا يتبعون مذهب الأشاعرة بل مذهب المعتزلة . لكن ها هو ذا سعديّة الفَيّومي مثلاً ، يتبنّى ، بالرغم من كونه خصماً « للقَرَائيين » ، كثيراً من قضايا المعتزلة بعد أن يكون قد نقدها أحياناً . ويدلنا كتابه « في العقائد » على أن أهل الكلام كانوا يتصورون الأجزاء التي لا تتجزأ ثابتة [٢] . فيسعنا أن نتساءل عما إذا لم تكن هذه القضية المعتزلية هي التي نقلت ، بالمعنى الذي أُوّلت عليه ، في ما بلغنا من ابن ميمون ، ومن خلاله في « الخلاصة في الردّ على الأجانب » . لقد يبدو هذا التسلسل التاريخي تأويلاً محتملاً للقضية الثابتة التي نحن في صددها ، فيؤدي ، فضلاً على ذلك ، إلى الدلالة على أن القديس توما لم يورد إلا قضايا سبق جمعها ، آخذاً عن غيره أخذاً غير مباشر . لكنه لم يستطع أن يعود بفكره ، مباشرة وتلبية لغرضه الخاص ، إلى الكلّ الذي يدور البحث حوله في فلسفة الطبيعة لدى المعتزلة أو لدى الأشاعرة . وربما فاتته المصادر اللازمة لهذا العمل. هذا وقد قلنا أيضاً : « مع العلم بأنه لا بُدّ من مراعاة الاختلاف في

---

١ هذا قول يشرحه الجويني مثلا في « الإرشاد » ، ص ٢١١ — ٢١٣ (العربي) ، ٣١٦ — ٣١٨ (الفرنسي) .

٢ يلاحظ ذلك مونك في « متفرقات » ، ص ٤٧٨ ، ولكن الاصطلاح الذي يستخدمه مضطرب بعض الشيء . أما لاطلاع سعدية على المذهب الذري في الكلام فراجع ڤنتورا في « فلسفة سعدية غاوون » ص ٦٢ — ٦٣ و ص ١٠٧ — ١٠٨ .

الاصطلاحات » . ذلك بأن توما نقل ، إن جاز لنا القول ، قضايا علم الكلام من خلال صوغها في الاصطلاح الأرسطي .

نقول إجمالاً : إن إثبات القضية السادسة والنتيجة العامة المتعلقة بمشيئة الله المطلقة هو الذي حمل الأشاعرة الباقلانيين على أن يتقدموا بأقوالهم الأخرى . لكن الأشاعرة « المتأخرين » ما زالوا يتقيدون ، هم أيضاً ، بنفي التأثير عن العلل الوساطية ، في حين أنهم أسقطوا ، شيئاً فشيئاً ، القضايا الخمس الأولى . الواقع أن ذلك النفي بقي الأساس الفلسفي للقول بمشيئة الله المطلقة وباللافطية في الأخلاق . وهما القطبان اللذان قامت الأشعرية عليهما ، وذهب الأشاعرة كلهم إليهما ، مُتقدموهم ومتأخروهم. ولكن ها هو ذا توما يذكر أيضاً هذا القول بمشيئة الله المطلقة ، في « خلاصته في الرد على الأجانب » ، عندما يرد على الذين يذهبون إلى أن كل ما يقع ، إنما يخرج مباشرة من إرادة الله الحرة ، بدون أن يسعنا أن نبحث له عن سبب أو أن نعيّن له سبباً في الأشياء[1] . ثم لا يذكر ، هذه المرة « المتكلمين في شريعة المسلمين » بل يكتفي بذكر « الذين يقولون إن ... »

ولا بُدّ هنا من ملاحظة قد تكون لها أهميتها . إن القديس توما يعزو إجمالاً إلى المتكلمين ، القضايا التي يدور البحث فيها حول مذهب الذرة مباشرة . ويتأتى له ما لا بدّ منه ، وهو أن ينسب إليهم القضية الكبرى المتعلقة بمشيئة الله المطلقة[2] . إلا أنه يذكر هذه القضية في صيغة المجهول غالباً ، ولو جاء وصفه لها قضية مجهولة الأصل أقل دقة من وصفه لها قضية تعزى إلى علم الكلام . وقد يخطر ببالنا سؤال : هل عرف القديس توما وتبيّن الأشعرية التي تقول بمذهب الذرة من ناحيـة ،

---

١ « الخلاصة في الرد على الأجانب » ، ح ٢ ، ٢٩ في الآخر .

٢ هكذا النص الذي أوردنا مرجعه في ص ٢٣٥ ، حاشية ٤ .

و « طريقة المتأخرين » من الناحية الأخرى ، وهي ما تزال على القول بمشيئة الله المطلقة بدون أن تضطر إلى تعليل هذا القول بنظرية الأجزاء التي لا تتجزأ ؟ لا شك أن ريمون مَرْتينوس وابن ميمون أيضاً ، اطلعا على النصوص التي ينفي فيها الغزالي تأثير العلل الوساطية . فإن « تهافت الفلاسفة » و « المنقذ » ورد ذكرهما في « جهاد الإيمان » كما لاحظه آسين . وكان الفكر اليهودي مطلعاً على « التهافت » . فلو عثر القديس على عزو هذه القضية إلى الغزالي الذي كان يعرفه بكتاب « المقاصد » لكان هذا العثور قد أدهشه . وقد يكون في ذلك سبب إيراد قضيتنا عنده على صيغة المجهول . هذا افتراض محتمل [1] . لكنه محتمل أيضاً أن يكون القديس توما قد تصور القول بمشيئة الله المطلقة قضية فلسفية عامة وردت صيغتها على أشدها عند المتكلمين . فإن ما لدينا الآن من معلومات واضحة لا يتيح لنا القول بأنه توافر له ، أو لم يتوافر ، اطلاع صريح على وجود فروع أو نزعات كثيرة في المدرسة الأشعرية . كما أنه لا يسعنا القول بأن القديس كان ، أو لم يكن ، مطلعاً على منزلة

---

١ لكن هذا لا يدعم بحال اقتراحاً آخر من ميغيل آسين . وهو أن الغزالي يشبه أن يكون هوأيضاً من أنصار « مذهب الذرة » ما دام يعود إليه في « الاقتصاد » ، قطب ٤ ، دعوى ٣ (انظر ميغيل آسين ، « علم اللاهوت المدرسي في أصوله التاريخية » ، متفرقات مندونيه ، ح ٢ ، هنا وهناك ، وخاصة ص ٦٤ ، حاشية ١) فيكون « الاقتصاد » ، عن طريق ريمون مارتين ، أو بطريق أخرى ، قد لعب دوراً أساسياً في مدرسية القرن الثالث عشر . انظر فيما بعد . لكننا لا نجد هذا « المذهب الذري » عند الغزالي إلا عرضاً في « الاقتصاد » مع أنه يعنى ، في هذا الكتاب ، بأن يعتمد الأشعرية اعتماداً . بل إن هذا المذهب لا يظهر إلا في الدعوى الأشعرية المتعلقة ببعث الأجساد (« الاقتصاد » ، طبعة القاهرة ، ص ٨٧) فلا يتيح ذلك بحال أن نحصي الغزالي بين الأشاعرة أتباع الباقلاني . حتى أنه لا يستخدم قط الاصطلاحات « جزء » أو « جوهر فرد » أو « ذرة » أو « نقطة » ، ويكتفي بالرجوع إلى نظرية « المذهب الذري » في الأعراض . هذا وقد ذكرنا سابقاً رأينا في التقريب الذي يقيمه آسين بين جزئيات « الاقتصاد » وجزئيات « الخلاصة اللاهوتية » .

الغزالي بالذات من الفكر الإسلامي . هل عرف ، كما يعنيه آسين بلاثيوس ، المعتزلة وما كانوا يختلفون به عن الأشاعرة ؟ ها هو ذا أحد الأدلة الرئيسة التي يدلي بها العالم الإسباني : «الخلاصة في الرد على الأجانب» ، ب ٢ ، ف ٢٩ . يورد القديس توما القول بمشيئة الله المطلقة أولاً في صيغة المجهول ، ثم يذكر في مقابله ، وفي صيغة المجهول أيضاً ، الخطأ المخالف وهو القول بأن الله يجب عليه أن يفعل ما يفعله — أي قول المعتزلة . إنا لا نرى في هذا الدليل برهاناً قاطعاً ، وهو أضعف بكثير من الافتراض الذي يصوّر توما مطّلعاً على أقوال للغزالي ينفي فيها الإمام العلل الوساطية . ذلك بأن الكتب المدرسية الأشعرية ذاتها تميز بدقّة بين «الضرورة الطبيعية» التي يذهب إليها الفلاسفة — إن الله لا يسعه أن يفعل إلا الفعل الذي يفعله — وبين «الواجب الأخلاقي» الذي يذهب إليه المعتزلة : يجب على الله أن يفعل الخير [1] . والواقع أن المذهب الأول هو المقصود ، مثل المذهب الثاني ، وأكثر منه أيضاً ، بالمعنى المباشر في نص القديس توما [2] . ويدل على

---

١ هكذا الباجوري ، المرجع المذكور ، ص ٦٢ .

٢ « ... إن هنا خطأين : خطأ الذين يجعلون حداً للقدرة الألهية فيذهبون إلى أن الله لا يقدر أن يفعل إلا ما فعل لأنه كان يجب عليه أن يفعل كما فعل ؛ وخطأ الذين ... » . فإذا كانت الإشارة هنا إلى حتمية الفلاسفة ، ما كان شك أن القضية المعروض لها هي ناقصة ، بمعنى أن طابع الضرورة المتعلقة « بالوجوب » تعلقاً طبيعياً وباطناً لم يبرز بتمامه . ولكنها قضية صادقة في ما تنقله . ولو كانت الإشارة إلى المعتزلة لغدت القضية أشد نقصاناً أيضاً ، بل لكادت تبدو خاطئة في ما تنقله . ذلك بأنها لا تدل حينئذ على الطابع « الأدبي الخلقي »الخاضع للخير وللصلاح ، والذي هو طابع الوجوب المتعلق بالله . فهل تقابل قضيتنا خطأ أخيراً هو « إرادية » الأشاعرة؟ إن لم يكن بد من الرجوع إلى مرجع تاريخي ، فالخير في أن نعود إلى الغزالي في « التهافت » مثلا (وهو كتاب عرفه ابن ميمون وريمون مارتين) . ذلك بأن الغزالي يعرض هنا) للارادية » وينفي العلل الوساطية ولكن يفعل ذلك رداً على الفلاسفة قبل كل شيء لاعلى المعتزلة .

ذلك بوضوح أشد أيضاً نص آخر يوازيه هو (باب ٣ ، فصل ٩٧) .

لا شك في أن الإكثار من التسلسلات التاريخية هو من المغريات التي تستميل المؤرخين . وإنه ليلذ لنا أن نتصور القديس توما نافذاً إلى الفكر الديني الإسلامي ، بحيث استطاع أن يميز بين معتزلة وأشاعرة ، ثم بين أشاعرة باقلانيين وأشاعرة « متأخرين » . لكن مثل هذه النتائج ، إن لم تكن مستحيلة بوجه الإطلاق ، فإنها ، على الأقل ، تجاوز بعيداً النصوص والواقعيات اليقينية حتى الآن .

وعلى كل حال ، فإنه كان من المتوقع ألا يذكر القديس توما القضايا الأشعرية مفصلة إلا ليردها ، كما أنه كان من المتوقع أن يجيء رده على شيء من الاحتقار [1] . فواضح أنه لم يكن بوسع مذهب الذرة الأشعري ، على خلاف ابن سينا وابن رشد ، أن يحمل مادة فلسفية ، يؤخذ بها حقاً ، إلى المفكر المسيحي العظيم الذي كان متيقناً من أن للخلق نصيباً من الحق حقاً ، ويجب أن يبرز التناسق الكامل بين هذه الحقيقة في الخلق وبين التنزيه والقدرة الكلية في الله . هذا ويضع جلسون رد القديس توما على الأشعرية في المسلك الأعم الذي يضم رده على التيارات المصطبغة بمذهب ابن سينا . ولا يعني ذلك أن الأشاعرة هم ذاتهم على مذهب ابن سينا ؛ وعلى الأقل ، هؤلاء الذين لا شك في أن توما يعرفهم ، أي المحافظين ، أنصار الأجزاء التي لا تتجزأ .

---

١ لم يكن ابن ميمون أقل احتقاراً ... وإنما يجدر بالذكر أن ابن ميمون يصف المسيحيين القائلين بالطبيعة الواحدة يحيى النحوي ويحيى بن عدي (انظر أعلاه ص ٢٩ ، حاشية ٣) بأنهما سلفا المتكلمين ، لأن موقفهما هو موقف رد ودفاع . فإنهما لا يبحثان عن الحق بل عن تعليل فلسفي يتفق مع رأيهم أو عقيدتهم الدينية التي يجب الرد عنها . راجع « دلالة الحائرين » ، ح ١ ، ٧١ (ترجمة مونك ، ح١ ، ص ٣٤١ – ٣٤٤) ومونك ، « متفرقات ... » ، ص ٣٢١ . ثم إن يحيى النحوي هو الذي كان المعتزلة مدينين له بصياغاتهم الذرية الأولى .

لكن الأمر هنا مثلما هو هناك : إنما هي حقيقة العالَم المخلوق التي يعنى توما بالدفاع عنها ، تارة في وجه القول بتحويل الكلي الذهني إلى شيء عيني ، وطوراً في وجه القول بالانتهازية . ويستلزم ذلك ، ملحقاً ، نظرية في المعرفة تردُّ إلى كل عقل بشري ، على الصعيد الطبيعي ، الوظيفةَ الإشراقية المعترف بها للعقل الفعّال بعد تفريده . أما ابن سينا ، فإنه ، بنظريته في العقل الفعّال الكلي ، وفي الفيض الكوني الشامل ، قد تسلل إلى المسلك التقليدي المتقيد بالإشراقية الأغسطينية ، حالما ظهر هذا المسلك في مظهر المذهب الفلسفي بالمعنى الحقيقي [1] . وأما الأشاعرة ، فلا دخل لهم قط في تيار الأغسطينية المصطبغة بمذهب ابن سينا [2] . لكنهم ، بالإضافة إلى الأرسطية التومستية ، يمثلون القول باضمحلال المخلوقات في حده الأقصى .

٣ — تأثير علم الكلام : إن كان لفكر الآباء اليونانيين في مظهره الكاثوليكي والانشقاقي ، بعض التأثير على علم الكلام في أوائل نشأته ، فان علم الكلام ، خلافاً للفلسفة ، بقيت معرفته ضعيفة ، بل سيئة ، لدى علم اللاهوت المسيحي عندما اكتمل بلوغه . ويبدو لنا أن لذلك سبباً مزدوجاً . أولاً إن « التمهيدات الفلسفية » ذاتها التي استخدمها علم الكلام الرسمي ، كانت موجهة كلها ، بنفيها العلل الوساطية ، توجيهاً كلياً نحو التنزيه الإلهي الفاصل المانع ، الذي عليه انعكف الفكر الإسلامي .

---

١ ما أصدق جلسون في إشارته إلى أن ابن رشد لم يكن هو الذي رد به القديس توما على ابن سينا ، (أو على علم الكلام) . بل كان رده بالتومستية هي ذاتها . فإن ابن رشد ، مع نظريته في العقل الواحد الذي ليس فاعلا فقط بل هو منفعل أيضاً ، هو من الروحانية التومستية أبعد أيضاً مما كان ابن سينا (انظر « لماذا نقد القديس توما القديس أغسطينوس » ، ص ١٢٣ — ١٢٤) .

٢ لكنه يسعنا أن نسلم بأن الاعتزال المعتدل والتصورية (نظرية الأحوال) ، اللذين كان أبو هاشم عليهما ، أثرا بعض الشيء على نظرية المعرفة عند ابن سينا .

فلم يسعها إلا أن تبوء بالإخفاق في دعمها ما تقتضيه العقائد المسيحية مما تنطق به « ميتافيزيقا سِفر الخروج » ، ومن فلسفة قائمة على الحق والجمع بينه وبين الخير بحيث يحل أحدهما محل الآخر ، ومن خير طبيعته « نشر ذاته » ليمد غيره من ذاته . بل يجب أن نتوغل إلى أبعد من ذلك أيضاً . فإن السبب السابق ذكره لا يصح إلا إلى حد سواء أكان في حق المعتزلة الذين ، بالرغم من مذهبهم الذري ، كانوا يسلمون بالعلل الوساطية ، أم في حق الأشاعرة « المتأخرين » أنفسهم . فإن الظاهرة التي كان من شأنها أن تصرف اللاهوتيين المدرسيين عن أن يركّزوا انتباههم حقاً على علم الكلام ، هي نشأة علم اللاهوت بالذات . لقد نشأ علم اللاهوت نشأة خاصة به : إن له ماضياً هو تعليم الآباء ، وفي هذا المورد الضخم المنقول اندرجت الفلسفة منهجية مستقلة وأداةً تولى أمرها ضوءٌ سُلّط عليها . أما علم الكلام ، فإن علّة كيانه لا يسعها أن تُدرك إلا في مناخ إسلامي : ألا وهو الدفاع عن العقائد الإسلامية وضم قضايا فلسفية يستمد بعضها مباشرة من إلهام هذه العقائد ويدعمها ، ويُقْبَل بعضها الآخر لمجرد كونه غير مناقض لهذه العقائد دائماً ... كان ينبغي للفكر الوسيطي أن يهتم اهتماماً مباشراً بالفكر الإسلامي ذاته ، لكي يرغب في الاطلاع على هذا الفكر . وهو أمر لم يقبل عليه اللاهوتيون حينئذ ، فبقي إغفالُهم إياه نقصاناً له أضراره على الصعيد التاريخي . لكنهم معذورون بأنهم كان يحق لهم أن ينصرفوا انصرافاً كلياً إلى تحديد فكرهم ذاته ، في حركته الارتقائية نحو الإدراك الموضوعي ، على ضوء الله الموحي ، للحقائق الواردة على الصعيد اللاهوتي بالذات .

وحسبنا ذلك دلالة على أن من العبث إثبات تعادلات ، انطلاقاً من تشابهات سطحية نلاحظها . بل أشد عبثاً أيضاً ، أن نحوّل هذه التعادلات إلى تأثيرات تاريخية واجبة . فنحن متفقون على أن دونْس سكوت

ينزع نزعة واضحة إلى القول بالمشيئة المطلقة ، وعلى أن الأشاعرة يذهبون ذهاباً صريحاً إلى القول بالشيء ذاته . ولا شك أن المقارنة بين المذهبين تلقي أضواء هادية ، وتقتضي أن يتابع البحث فيها . لكن هل ينبغي أن نخرج من ذلك كله بالقول مع آسين [١] بتأثير مباشر كان « للاقتصاد » مثلاً على دونس سكوت ؟ على ألا يكون هذا التأثير تأثيرَ التصميم الذي جاء عليه « الاقتصاد » فقط ، بل تأثير العقائد ذاتها ؟ إنه لا بد ، للقول بذلك ، من مستندات تاريخية أشد استيثاقاً وتأكيداً . إن الأسس الفلسفية ، في البداية ، تختلف اختلافاً عظيماً ، هنا وهناك . وكم كان أعظم وضوحاً التأثير المزدوج الذي كان على دونس سكوت لأرسطو ، ولا سيما لابن سينا بلا مراء ! فإنا يسعنا أن نعلل « الإرادية السكوتية » تعليلاً وافياً ، بمصادر غير أشعرية ، إن لم تكن تعلل إلا بتأملات دونس سكوت الخاصة . هذا وأن يقابل بين الفلاسفة المغربيين والرشديين اللاتينيين ، ثم أن يكون هؤلاء مدينين تاريخياً بوجودهم لأولئك ، فذلك شديد الاحتمال هذه المرة . لكن الإيماءة إلى أن مسلكاً يجمع بين الاعتزال والتومستية [٢] ، هي ، على الأقل ، إيماءة غريبة . لا شك أن المعتزلة يسلّمون بالحرية البشرية مثل علم اللاهوت الكاثوليكي كله ، على حين أن الأشاعرة يذهبون إلى أنه ليس لها أثر . لكن مفهوم المعتزلة في هذه الحرية وفي علاقاتها مع قدرة الله الكلية هو أبعد ما يكون من الموقف التومستي ، وهو بأن يكون أقرب إلى مفهوم « البلاجيّانية » المحضة أشد جدارة . وما دام الأمر على هذه الحال ، أعني ما دام قولاً بدون دليل ، وسعنا أيضاً أن نقارن بين النظرية التومستية في سابق التحريك وبين الجبر على ما يتصوره الأشاعرة ،

---

١ « علم اللاهوت المدرسي في أصوله التاريخية » ، مقال مذكور .

٢ المرجع ذاته ، ص ٦٦ .

وهكذا دواليك في طائفة من القضايا الأخرى . إنه أمر لا مناص منه أن يكون مفكرون موحّدون ، إذا ركّزوا أبحاثهم العقلية على مشكلات واحدة ، متفقين في مسائل متباينة ، مهما اختلفوا في الأصول التي انطلقوا منها وفي الأضواء التي هي أضواءهم . وهذه الاتفاقات ، إنما هي شهادة بالغة التأثير على وحدة الطبيعة البشرية . وإذا اتخذناها مسالك نستدل بها ، وعُدنا إليها بالفكر وهي في أجوائها الخاصة ، ألقت أضواء في منتهى الإشراق . أما إذا حُوّلَت إلى تعادلات متواطئة ، ولا سيما إلى أسلاك نقل تاريخية ، فلا يسعها إلا أن تؤدّي إلى تناقضات وخيمة عواقبها على طرفي المقارنة في أصالتها ومرماها الثقافي .

إن المدخل المباشر الوحيد الذي سلكه الإسلام السنّي ، في هذا العهد، إلى المسيحيين ، إنما يسّره ما أثاره ابن حزم من قضايا ومسائل . هذا فضلاً على أن البحث الذي جاء به ميغيل آسين [1] ، بالغاً من التدقيق ذروته ، يدل دلالة واضحة على أن هذه القضايا لا تتعلق بعمل ابن حزم الدفاعي والجدلي في جملته . إنما غرضها هو ضرورة الوحي وفائدته بين الناس [2] . وهي قضايا لم يتردد ابن رشد في أن يعود إليها ويتبناها، بعد التوفيق بينها وبين جدله الخاص . فهل أثرت على القديس توما ؟ إنها ، من هذه الناحية ، أجدر بأن يصدق عليها ما قلناه في المورد المادي ، لا الصوري ، الذي أمدّ به ما يقابلها من القضايا الرشدية .

لقد مضى علم الكلام يواصل حياته أزماناً حتى القرن الخامس عشر تقريباً ، بعد كل ما مر به من فترات الجهاد والهياج ، وبعد ثباته

---

١ في مؤلفه الضخم ، الواقع في ٥ مجلدات ، « ابن حزم القرطبي » ، مدريد ، ١٩٢٧ – ١٩٣٢ .

٢ إن كان لذلك كله تأثير ، فإن هذا التأثير واقع على نقل بعض المواد فقط . راجع مثلا لويس غرديه ، « مقياس ... » ، ص ٣٨ تا .

واستقراره مع الأشاعرة والماتريدية . على أن مضيه كان في « طريقة » المتأخرين وجدلهم الجريء ، إلى أن انتهى بالجمود على التفكير الذي انزوى فيه حتّى مجيء الشيخ عبده . وإنما تابع مصيره هكذا في مناخه الإسلامي .
أما الفلسفة ، فكأن الفكر اللاهوتي قد تولّى أمرها فنجح في الرد على قضاياها العامة ، وفي إنقاذ ما كانت تنطوي عليه هذه القضايا من حقائق جزئية وأدوات صناعية . وهو عمل بدا الغزالي كالسابق إلى تخطيطه في « تهافته » و « منقذه » ، اللذين لم يتأت للمسيحية أن تلم بهما إلا إلماماً يسيراً [1] . وإنا لنتلاقى ، بعد ذلك ، في « المدرسية » المتأخرة ، بتيارات واسعة مصطبغة بمذهب ابن سينا ، لم تكن أدنى من غيرها قيمة ، ما دام الأمر متعلقاً بدُنْس سْكُوت ذاته . ثم إن الرشدية اللاتينية الخطرة بقيت في المدرسية ، لتعس حظها ، حتّى القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر ، مع يوحنا الجُنْدِيني ومدرسة پادُوَه . ولكن يطلع علينا المنهاج الذي لم يسع الغزالي في « منقذه » إلا أن يخططه على صعيد سلبي ، يمنع فيه الضرر من أن يتفاقم . أعني صعيداً يعمل عليه لإنقاذ ما جاءت به القضايا الفلسفية من حقائق صحيحة ، لا لكي يعود الفكر إليها ويتحمل تبعاتها ، بل ليتلقاها فقط بالوجه الذي

---

١ راجع شعور الغزالي الحاد بذلك ، كما يدل عليه المنقذ ، ص ١١ — ١٨ . بيد أنا نلاحظ أن الاستخدام والتصحيح اللذين يقترحان لإلهيات « الفلاسفة » (ص ١٤ — ١٥) هما أقل جراءة واستغلالا مما نجدها عليه في التأليف التومسيّ . وذلك بقدر ما أن الغزالي لم يسعه أن يميز بين النورين المختلفين المعول عليهما في الفلسفة وفي علم اللاهوت . ونستطيع أن نقرب ، من هذه الناحية ، موقف الغزالي من موقف معاصره اليهودي يهودا هالڤي (١٠٨٥ — ١١٤٠؟) في كتابه المشهور « خوزاري » . لكن بينهما فرقاً : وهو أن « الخوزاري » كتاب وضع أساساً في الرد والدفاع ، وإن كان يلح على « فرح العمل بالوصايا » ، فإنه يرفض ، على خلاف « الإحياء » ، التقيد بالزهد وتعاليمه (راجع ج. ڤجدا ، « الفكر اليهودي » ، ص ١١٦) .

باتت عليه ، ولو أوشك بذلك أن يُشْرَب بها هو أيضاً [1] . وهذا المنهاج ، استطاع مسلك النظر الذي شقه القديس توما أن يحققه . فلم يتولّه على الصعيد السلبي الذي أشرنا إليه فحسب ، بل على الصعيد الإيجابي أيضاً ، صعيد الأخذ الصادق ، على ضوء فائق ، بالأدوات والاستكمالات الصناعية التي تلقاها من هذا القبيل . ولقد تيسّر لذلك المسلك أن يتحقق بقدر ما كان يزداد فقهاً لحقيقة التناسق بين العقل والإيمان . وهو تناسق بين فلسفة التزمت معرفة الحق التزاماً كلياً ، وبين علم لاهوتي أدرك أنه يزداد دنواً من معرفة الأمور الإلهية في ضوء الإيمان ، بقدر ما يزداد حرية في استخدامه لمكتسب تلك الفلسفة ذاته ، إذ تسعى في مضمارها الخاص . لقد تحقق الإصلاح التومسيّ على صعيد تأليف فائق ، وضم إليه ضما عضوياً ثروة إيجابية هي ، بأسرها ، ثروة الحكمة التي خلفها أغسطينوس ، والعلم الذي خلفه أرسطو . ثم إنه استرشد ابن سينا وابن رشد فأكمل بهما أدواته الصناعية . ولذلك كله نجح .

١ وهو تسرب لم ينطو في جوانبه على إمكان بعث وإحياء : إلى هذا انتهت ، فيما يبدو ، مجازفة الغزالي في الكتب التي وضعها في أواخر حياته . علاوة على أن الفلسفة الغربية مع ابن طفيل (حي ابن يقظان ، طبعة وترجمة ليون غوتييه ، الجزائر ، ١٩٠٠ م ، ثم بيروت ١٩٣٧ م) لم تلبث أن تبينت في هذه الكتب دليلا على « باطنية » الغزالي ، بل على مظهره ذي الوجهين . لكن لا شك أن المشكلة النفسانية المطروحة أشد من ذلك دقة وتعقيداً .

- ٧ -

بعد القديس توما

ا ـــ إشارة سريعة الى بعض المراجع

في وسعنا أن نقول : إن العلم اللاهوتي قد اكتمل انشاؤه مع القديس توما فأدرك حكمه بالغاً مكتهلاً . وإدراكه هذا الاكتهال هو الذي كنا نريد أن نكشف عنه في هذه الصفحات ، وليس تاريخ القضايا اللاهوتية بحد ذاته ، أو الحلول والنتائج الجزئية التي جاء بها هذا المذهب أو ذاك [١] . ولذلك لن نأخذ في سرد المراحل التي مرّ بها علم اللاهوت منذ القرن الثالث عشر حتى أيامنا ، بل نكتفي بالإشارة السريعة إلى بعض الأعلام الهادية التالية .

لقد تأثر علم اللاهوت في الكنيسة اليونانية المنشقة عن روما تأثيراً بعيد الغور بالقديس توما [٢] . ثم جاءت في القرن الرابع عشر مقاومة

---

١ ذلك بأن « المدارس » الكاثوليكية التي ظهرت منذ القرن السادس عشر لم تتمايز عن التومستية إلا بهذه الحلول والنتائج الجزئية .

٢ المرجح أن اليونان عرفوا مؤلفات القديس توما أثناء حياته . ثم ترجم العالم اللاهوتي دمتريوس قيدونيس في عهد يوحنا الكنتاكوزاني إلى لغة يونانية في تمام الفصاحة والفنية =

غَريغُورْيوس پلَماس ، رئيس أساقفة تسالُونيكا . فلقـد كيّف تكييفاً مذهبياً مـا ورد بحرفه في بعض نصوص من آثار الآباء وردّ التمييزات بين العلم التصوفي والعلم النظري في اللاهوت . لكنه ، في

= (جوجي ، « جورج سكولاريوس والقديس توما الأكويني » ، متفرقات مندونيه ، ح ١ ، ص ٤٢٥) « الخلاصتين » وعدداً كبيراً من الكتيبات . انظر المراجع عن قيدونيس (كاملي ، جوجي ، لوران ألتانير) عند هوغو مونريه ده ڤيلار في « سيرة ريكولدودا مونته كروتشيه وآثاره وأسفاره » ، في « المنشورات الدورية عن المسيحية الشرقية » ، روما ، ١٩٤٤ ، ص ٢٦٨ ، حاشية ١ و ٢٦٩ ، حاشية ١ ؛ وانظر خاصة ر. لونرتز ،«مانوئيل پاليولوغ ودمتريوس قيدونيس ، تعليقات على مراسلتهما » ، مجلة « أصداء الشرق » ، ١٩٣٧ ، ص ٢٧١ — ٢٨٧ ، ثم ص ٤٧٤ — ٤٨٧ ، و ١٩٣٨ ، ص ١٠٧ — ١٢٤ . ثم إن قيدونيس ترجم كتاب ريكولدو دا مونته كروتشيه في « الرد على القرآن » . وشاءت الأقدار أن يترجم هذا الكتاب عن الترجمة اليونانية إلى اللاتينية ، وعن هـذه الترجمة الأخيرة نقله لوثير إلى الألمانية . أمـا الأصل اللاتيني الذي يعود إلى ريكولدو ، فكان في مكتبة نيقولاوس القوزاني الذي استخدمه استخداماً واسعاً للكتاب الذي وضعه في « الرد على القرآن ». انظر عن المسألة في حاضرها ، والمراجع فيها مونريه ده ڤيلارد ، المقـال المذكور . — لكن المترجم الأعظم لمؤلفات القديس توما كان في القرن الخامس عشر جورج سكولاريوس (انظر جوجي، جورج سكولاريوس والقديس توما الأكويني ، « متفرقات مندونيه » ، ح ١ ، ص ٤٢٣ — ٤٤٠ ؛ « علم اللاهوت العقدي عند المسيحيين الشرقيين » ، طبعة لوتوزيه ، باريس ، ١٩٢٦ ، ص ٤٥٩ تا ؛ ثم DTC، المقال سكولاريوس ، عمود ١٥٥٠ تا) . عندما استولى الاتراك على القسطنطينية في ٢٩ ايار ١٤٥٣ م ، كان سكولاريوس يعيش في العـاصمة البيزنطية حياة راهب معروف باسم جناديوس . فسيق مأسورا إلى اندرينوبل ؛ لكنه لم يبق هناك إلا لشهر ايلول من السنة ذاتها، إذ اختاره محمد الثاني بطريركا على القسطنطينية ولقد أحاطه السلطان باكرام عظيم وسهل له عمله في إعادة الكنيسة إلى نشاطها .لم يشك سكولاريوس قط شيئاً من محمد الثاني ، وكان يعد معاملة الرحل المسيحيين معجزة » . (DTC ، عمود ١٥٢٤ — ١٥٢٥) . ثم إنه قدم استقالته وعاد إلى الحياة الرهبانية سنة ١٤٥٦ ، فيها يحتمل وانعزل في جبل آثوس . ترك لنا كتاباً « في الرد على المسلمين » وضمه على أثر اجتماعاته بمحمد الثاني . أما معرفته لعلم اللاهوت اللاتيني فلم تكن قاصرة على القديس توما . بل كان مطلعاً اطلاعاً وافراً على القديس أغسطينوس وبطرس اللومباردي ودونس سكوت ، وحتى على بطرس الإسباني (يوحنا الحادي والعشرين) و جيلبر ده لا پوريه .

ما يتعلق بالله ، أثبت التمييز الحقيقي بين « قواه وذاته تعالى » . ثم ساندت الأوساط الرهبانية الهزيكستية هذا الدفق التصوفي النظري على الصعيد الروحي ، فأصبح ، بعد ذلك ، بمنزلة الطابع المترجح في كنائس الشرق المنشقة . وإنا لنجده أقوى نشاطاً أيضاً في الكنيسة الروسية [1] . على أن هذه الكنيسة لم تبقَ مبرّأة من تأثير مباشر بالقديس توما في مدينة كييف ، أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر [2] ، حتى غلبت عليها ، وهو أمر لا بُدّ من التنويه به ، التأثيرات البروتستنتية [3] .

أما في الغرب اللاتيني ، فلقد بقيت ، إلى جانب التيار التومسيّ المتواصل مضيه ، تيارات أخرى أيضاً ، أو قام غيرها . والأمر الذي لا شك فيه ، هو أن « توما الأكويني لم يفرض حكمته في مبناها على ثقافة القرون الوسطى في أواخرها » [4] . كانت هذه الحكمة بمنزلة الشيء المتقدم على عصره ، وهي ما تزال في حاجة ، لكي « تنجح ثقافياً » إلى منهجيات علمية ، لم يتم إخراجها ، وإلى إحساس أوسع وأشمل بالحق الذي يجب إدراكه . صحيح أن المسائل الأسلوبية لم تطرح على البحث بعد ذلك . لكن علم اللاهوت قد ضعف مفهومه ذاته ، غير مرة ، من حيث كونه علماً . ثم إن الأسس الفلسفية المعتمدة لم يتأت لها دائماً ، في حد ذاتها ، أو في علاقاتها بالنتائج اللاهوتية ، الثبات الذي استطاع

---

١ راجع الملخص والرد اللذين وضعهما اليوم فيه ڤلاديمير لوسكي (انظر بعض المراجع هنا ، في الفصل السابق ، ص ٥١ ، حاشية ٢ ، وص ١٠٠ حاشية ٢) .

٢ مدرسة كييف التي أسسها بطرس موغيلا .

٣ بتأثير تيوفيلوس بروكوبوڤيتش . — في الكنيسة اليونانية ذاتها كان كيرلس لوكاريس بطريرك القسطنطينية المتوفى سنة ١٦٣٨ م ، المشجع البارز لهذه النزعة بالذات .

٤ جاك ماريتان « فصول سبعة في الحق » ، تيكي ، باريس ، طبعة ٣ ، ص ١٦ .

القديس توما بعوارفه أن يخلعه على المواد الأرسطية ، بعد أن عاد بفكره إليها وأغناها .

كان الفرنسيسكاني يوحنا دُنْس سْكوت ، صاحب الاسم العظيم الذي أطل على أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر . إنه ذو فكر « دقيق » ، متنوع المعاني إلى حد لا نهاية له ، قد صيغ في « جدل » أدرك من القوة منتهاها . أما عوارفه الصحيحة فإنها ، إن أردنا ردها إليه حقاً ، إنما تعاد صياغتها على صعيد نفساني ذاتي . لقد ذكرنا « الإرادية » التي انطبع بها مذهبه ، بحيث إن تمييزه بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، وإن لم يدرك اللفظية والأخلاقية في الإسلام ، قد أمسى لا يرتد إلا إلى قيم نسبية واهية ، وبحيث إن الإيمان عنده لا يفوق الطبيعة إلا بالكيف . إنا نعتقد ، مع جلسون ، أنه لا يصح بحال أن نحدد موقف دُنْس سْكُوت بأنه « نتيجة مباشرة لتفكر نقدي في التومستية والأغسطينية » وحسب [1] ، بعد أن نظر إليهما مذهبين منظّمين ومُغْلَقين . لقد انطلق دُنْس سْكوت من أصله الذاتي الخاص ، وهو مدين بهذا الأصل لابن سينا الذي تبدّى له في زي الأرسطية كما نقلته إليه الترجمات وتيار اكسفورد [2] أولاً . ولا يعني ذلك أنه اتبع ابن سينا اتباعاً أعمى : فشتان ما كان بينه وبين ذلك . إنه تلاقى في مسلكه مع أرسطو الحقيقي ومع القديس توما نفسه . أما في مسألة العقل الفعّال المهمة فهو ، بعد البحث والنظر ، في جذور تفكيره ، تومستي أكثر بكثير مما هو مصطبغ بالطابع السينوي [3] .

---

١ جلسون ، « ابن سينا » مستندات ، ١٩٢٧ ، ص ٨٩ .

٢ هذا لا يعني أن التيارات الباريسية المصطبغة بالسينوية لم تبق ، ولم يكن لها تأثير ، كما دل عليه جلسون دلالة في منتهى الوضوح (المرجع المذكور ، ص ١٤٨) .

٣ المرجع المذكور ، ص ١٤٧ ؛ وخاصة النتائج الدقيق تعبيرها التي انتهى إليها صاحب هذا البحث .

لكنه ، على كل حال ، إنما ينشد لدى ابن سينا جهازاً صناعياً كاملاً ، يتلقاه بما كان عليه أو بما كاد يكون عليه ، « لينقل » ، بقيم هي بالمباشرة فلسفية ، شيئاً من القضايا الأغسطينية مأخوذةً بحرفيتها . ويبدو أن هذا هو مصدر الصعوبات عند سكوت في روحانيته وأنتولوجيته . ألا وإنه ينبغي لنا أن نعود إلى « العقدة » السينوية التي تقوم بها العلاقات بين المعرفة الحسية ومعرفة الكلي ، إن أردنا أن ندرك معنى الخلاف في التصور بين توما وسكوت من حيث ما لعقلنا من إدراك خاص به ، وكيفية يعمل بمقتضاها ، ومن حيث السياقات الخاصة التي تساق بها الأدلة على وجود الله [١] . فدنس سكوت ، من الناحية البِنْيَوية ، مدين لفلسفة ابن سينا الشرقية ، أكثر مما كان توما الأكويني مديناً للفلسفة ، شرقية كانت أم غربية . ولئن وجب علينا أن نتساءل هنا ، لا عن وجوه المقارنة بين نشأة علم الكلام ونشأة علم اللاهوت ، بل عن التأثيرات المعيّنة التي كانت للفكر العربي الإسلامي ، أي الفلسفة في الواقع ، على الفكر المسيحي ، لكانت المقارنات التحليلية الطويلة ، بين ابن سينا ودُنْس سكُوتْ ، هي التي ينبغي لنا متابعتها . إن إحدى النتائج الأشد مباشرة التي انتهت إليها « الإرادية » السكُوتِيّة كانت انعكافاً على « اللاكيف » الإلهي . لقد أصبح الله بذلك حقيقة أقنومية لا ينال إدراكها ، نعرفها بالوحي فقط . يقول الأب « كونغار » في هذا الصدد : « إن الميتافيزيقا أعجز من أن تطلعنا على شيء منه تعالى ، لأنها لا تعرف شيئاً عن هذا الأمر الفريد وعن إرادته الخاصة » [٢] . لقد انحلت قياسية الحق في معناها ذاته ، مثل

---

١ المرجع المذكور : مقطع ٢ « الحق والمعلوم الأول للعقل » ؛ ٣ « قيمة المعرفة البدائية » ؛ مقطع ٤ « المحسوس والكلي » .

٢ DTC ، « علم اللاهوت » ، عمود ٤٠٢ .

نهر حُوّل مجراه ، إلى تواطوءٍ أصبح في منتهاه . وإنما تم ذلك من وراء قياسية ما حصرية ، استُحفظت على الصعيد الميتافيزيقي . ولا شك أن ابن سينا ، كان ، في هذا الانحلال ، هو الأصل أيضاً [1] . ثم إن دُنْس سْكُوتْ يرفض أن يخضع علم اللاهوت للمعرفة التي يتحلى بها أهل السعادة . فيؤدي هذا بعلم اللاهوت ، إن توخينا الدقة في الحدود ، إلى أن يصبح مجرداً من وضعه علماً . إنا لا ندرك الله في هذه الدنيا من حيث كونه معروفاً حقاً . وإنما يسعنا أن ندركه على الصعيد العملي ، صعيد الأفعال البشرية ، من حيث كونها موجهة إلى إحراز نجاتنا . فليس علم اللاهوت علماً نظرياً بل هو علم عملي أو معرفة عملية .

هذا وقد ظهر ، في أواخر القرن الرابع عشر ، عملُ افرنسيسكاني آخر ، كان أقل ابتكاراً في مبدئه ، ولكنه أشد صلابة في نتائجه . وهو عمل غِيلْيومْ أُكّام الذي جاء كارثة على « المدرسية » المتأخرة . إن الله ، في نظر أُكّام ، قريب بعض الشيء مما هو عليه في نظر الأشاعرة ، مشيئة مطلقة لا تدرك أسرارها . لقد صب أُكّام اجتهاده الفلسفي ، بعد رفضه قبول المواقف الراهنة ، على نظر نقدي يريد ، مهما كلف الأمر ، أن ينفي كل قيمة لمعرفتنا وللمنطق الاستدلالي. فنحن بين تقليد ديني ولفظية فلسفية ، وأصبح علم اللاهوت علماً يتنازعه هذان الحدان اللذان لا يجمع بينهما قياس واحد . كما أن « فقه الإيمان » بات صيغة فارغة المعنى . أما المَلَكة اللاهوتية فإنها لا تأتي بمزيد إلا « لإيمانٍ بشري » ، طبيعي ، يتولّى اجتهادها نور فائق للطبيعة بالمعنى الحقيقي . فيبطل علم اللاهوت من حيث كونه واحداً بذاته ، ويتوزع إلى شتيت من المنهجيات . ولا ضير ، بعد ذلك ، إن تصورنا عالماً باللاهوت خالياً من الإيمان . إنا نصل إذن ، في نهاية المطاف ، إلى

---

١ انظر جلسون ، « ابن سينا » ، مستندات ، ١٩٢٧ ، ص ١١٠ – ١١١ .

ما يلي : نفي علم اللاهوت بحد ذاته ، وفَصْل العلم عن الحكمة ، مع بقاء علم اللاهوت ذاته ، غير مشتمل على « فقه الإيمان » ؛ فلا يسعه إلا أن ينعكف على « نظام جدلي » أخطر ما يكون [1] . الواقع أن اللفظية « الأُكّاميّة » مسؤولة ، إلى حدٍّ واسع ، عن التلاعبات الخارجة عن كل إحصاء ، التي لزمت ما حق لهم أن يسمّوه المدرسية المنحطة . فهي التي سوّغت ، من وجه ما ، المقاومة لكل « مدرسية » ، من قِبَلِ أصحاب النهضة « الإنسانية » التي نشأت في القرن السادس عشر ، ولا سيما من قبل إرَسْموس . وهي التي أثّرت تأثيراً عميقاً مباشراً ، على فكر لوثير في بعض وجوهه ، كالانتهازية الأخلاقية ، القريبة جداً ، هذه المرة ، من قضايا أشعرية كثيرة [2] . كما أنها أسهمت أيضاً إسهاماً واسعاً في حمل لوثير على أن يتخذ لنفسه موقفاً منافياً للعقل وأصوله [3] . فالقول الصحيح في الموضوع . هو أن شرعية علم اللاهوت ذاتها ، هي التي يُرجَع إليها ليزداد التردُّد فيها . أعني استخدام المكتسب الفلسفي لتوضيح عقلي يتناول الوحي المسلَّم في ضوء الإيمان . إن إرسموس والإصلاح اللوثيري ينبعثان من ناحيتين ومن عقليتين تختلفان تمام الاختلاف ، فيلتقيان في احتجاج واحد على « المزج بين الفلسفة

---

١ بمعنى أن علم اللاهوت لم يعد « في عهد الجدل » (الذي أصبح بمنزلة الاداة) كما كان الأمر في زمان أبيلارد ، بل غدا هو ذاته جدلا .

٢ لا شك أن لوثير وقف في وجه تفاؤلية أوكام في مسألة النعمى . لكنه تبعه في ناحيتين : في نفيه لكل قيمة ذاتية طبيعية للأفعال وللأخلاق ، وفي قضاياه المنطقية الرئيسة . يقول ملنختون في كتابه « سيرة لوثير » : « كان يكثر من قراءة أوكام إذ كان يفضل منطقه على منطق توما وسكوت » .

٣ « إن كتاب أرسطو في الأخلاق هو كله مخالف للنعمى . رداً على المدرسية » (لوثير ، « في الرد على علم اللاهوت المدرسي » ، القضية ٤١) . أو أيضاً في كتاب « الأحاديث حول المائدة » المشهور (ج ٢ ، ١٣٥) : « يجب أن ندع العقل في منزله : فإنه قد فطر خصماً للإيمان » .

اليونانية » وعلم اللاهوت [١] . إن عالِماً متمسكاً بالتقليد ، جامداً على الحرف ، لم يحرّم قط استخدام العقل في الأمور الدينية ، بالعنف الذي نجده عند لوثير في هذا الصدد .

ولقد يسعنا ، مع ذلك ، هنا ، أن نتابع مقارنة فيها إفادة علمية . ذلك بأن هذا « العقل » الذي يحكم عليه ، إنما هو ، أساساً ، الفلسفة الأرسطية . ثم إن الإصلاح البروتستنّي ، ربما جاء من وجه ما ، بأكثر من حد لمقارنة ممكنة مع الكثير من قضايا الكلام الأشعري . على أنا نعني المقارنة حقاً ، لا القول بأن الطرفين شيء واحد . فإنا نجد عند زْونكْلي الانتهازيةَ ، ونفي العلل الوساطية ، وخلق الله للشر ، ويقابلنا عند لوثير إضعاف العلل الوساطية في تأثيرها ، ونفي الاختيار وحريته ، و « التبرير » الذي يخلعه الله من الخارج على الذين يريد نجاتهم . كما أنه يقابلنا عند « كَلْفَن » سَوْق إلى الشر وإلى الخير يتحقق بسابق علم وتدبير إلهيين . وهكذا نجد ، عند الجميع ، القول « بالإرادية » الإلهية المطلقة [٢] . هل في كل ذلك تأثير وقع تاريخياً ، ولم نتمكن من العثور على حلقاته [٣] ؟ أم هو مجرد اتفاق ؟ لا شك في أنه اتفاق

---

١ عن الاختلاف في المواقف عند إرسموس ولوثير وما نتج عن ذلك ، راجع جلسون « القرون الوسطى والطبيعية القديمة » ، ملحق بالكتاب « هيلويز وأبيلارد » ، ڤرين ، باريس ، ١٩٣٨ . أيضاً : تحليلات ب. مينار النيرة في تمهيده لترجمته الفرنسية لكتاب إرسموس ، « في حرية الاختيار » ، طبعة شيكس ، الجزائر ، ١٩٤٥ ، ولا سيما ص ٣٨ - ٤٦ . والجدير بالذكر أن موقف زونكلي من العهد القديم المدرسي كان ، على خلاف ذلك ، متجاوباً في أكثر من ناحية تجاوباً خفياً مع موقف ارسموس .

٢ إذا قورن هذا « بإرادية » سكوت ، ظهرت هذه الارادية على أيسر ما يكون، مذهباً قائماً على تقدم العقل أصلا .

٣ كان الشيخ محمد عبده يتحسس بهذه الموافقات القديمة بين الإسلام والبروستنتية فلم يتردد في تعليل الطرف الثاني بمؤثرات إسلامية نشرها « السفار من أطراف الممالك إلى بلاد الأندلس » (رسالة التوحيد ، ص ١٩٤) .

حدث عند الفئتين من انعكاف ، قياسه واحد ، على التنزيـه الإلهي المجرد [1] . أما في الطرف المقابل فنجد التيار المنبعث من نزعة القرن السادس عشر الإنسانية الملطخة بالوثنية . لم يلبث هذا التيار أن تفتح عن عقلانية أخذت تشتد وتزداد نفياً لما فوق الطبيعة ، ولم يفتهـا أن تتخلل أحياناً علم اللاهوت ذاته والنزعة الطبيعية المشبعة بالورع والتقوى في بعض وجوهها . وهكذا دواليك ريثما يأتي علم اللاهوت البروتستنتي بتياراته العقلانية المتحررة .

هذا ، ونحن لا ننسى أن المناظرات الفلسفية ـ اللاهوتية حميَ وطيسها طوال القرن السابع عشر . لكنها بقيت أغلب الأحيان متعلقة بمسائل عرضية . ولم تصبح هذه المسائل متناقضات إلا بقدر ما كانوا يصرون على أن يجدوا لهـا حلولها من ذاتها ، بدلاً من أن يرتدوا بهـا إلى العوارف الواسعة الأساسية . وإن شئنا فلنقل ، مستندين إلى التمييز المشهور الذي جاء بـه غبرييل مارسيل : إنها لم تصبح مشكلات جافة إلا بقدر مـا فقدت من الغيب معناه . فقاومت « المولينية » التومستيةَ في مشكلة النعمى والحرية ، وظهر القول بالموقف الوسط في « بُلْغيـّة » القديس بِلاّرْمينوس ، ثم الجدال « الجَنْسيني » الضخم المؤلم الذي أبرز فيه بوسوييه ، أيما إبراز ، الحلَّ الذي كان القديس توما قـد سبق ووجده ، وجدال « الاطمئنانية » ... وإذا جاء القرن الثامن عشر ، قرن الموسوعات و « الأنوار » محدداً للتفكير اللاهوتي وقت توقّفٍ ،

---

١ لكنه يجدر بالذكر اختلاف أساسي في النظر : في علم العقـائد الإسلامي كل شيء مركز على مجرد التنزيه الإلهي . وإن لم يعترف لحرية الاختيار بتأثير قط ، فليس ذلك تابعاً للمعصية الأصليـة (وهي وجهة في النظر مجهولة في الإسلام) ، بل لنفي مطلق عن العلل الوساطية أن يكونلهـا تأثير ما ، ما دام الله هو الفاعل وحده . أما علم اللاهوت البروتستنتي فإن الغـالب عليه هو النظرة التشاؤمية إلى الطبيعة البشرية التي أفسدتهـا المعصية الأصلية بقدر مـا هو تصور الله مطلق التنزيه .

بل تخلّفٍ لا مراء فيه ، فإنه استطاع ، على الأقل ، أن يحيي ، في القديس ألفونس ده ليغوري ، اجتهاداً متواصلاً ، يُحاوَل على صعيد العلم اللاهوتي في الأخلاق .

هذا ، ولقد استمرت التومستية باقية بفضل شارحيها العظام ، بل قد أثْرت إثراءً مرموقاً على الصعيد النظري [١] . لكن لنا أن نأسف على أن عبقرياً لاهوتياً لم يقم قط في تلك الأجيال التي عرفت « ازمة الوجدان الأوروبي » . كانت هذه الأجيال تحتاج إلى رجل قادر على أن ينسلك في المسلك الذي خطه القديس توما خطاً عميقاً ، فيحقق في ضوءٍ وهّاج ، تأليفاً بين خير ما جاءت النزعات الجديدة حافلة بـه ، مثلما استطاع القديس توما ، في القرن الثالث عشر ، أن يتولّى مورد أرسطو والفلاسفة كله ، ويرفعه إلى صعيده . وكان الكاردينال كاجتَان قد أخذ يمهد لهذا التأليف ، في ما يبدو ، في بعض مؤلفاته . إلاَ أن مهمته كانت من نوع آخر [٢] . فتحتّم على الفلسفة الأرسطية التومستية

---

١ إن المراحل التي مر بهـا التقليد التومستي هي محددة بأسماء العظام الذين كانوا أوتاده وها هم أولاء مع سني وفـاتهم : كبريولوس (١٤٤٤) ، كاجتان (١٥٣٤) ، بانييس (١٦٠٤) ، جان ده سان توما (١٦٤٤) ، آباء سلامنكا الكرمليون (بين ١٦٣٧ وأوائل القرن الثامن عشر) . ويليهم هؤلاء الذين كانوا النماذج لتقليد أصبحت ثابتة دعائمه : ده غونيه (١٦٨١) ، ده بيلوار (١٧٥٧) . (انظر كونغار في **DTC** ، المقال « علم اللاهوت » ، عمود ٤١٧) .

٢ هل يجب أن نذكر أن هذا كان على الأقل قصد الأدباء المتحسسين بالقيم الإنسانية من التومستيين ، مثل فرنسوا ده ڤيتوريا الذي كان من مراسلي ارسموس ، وملكيور كانو الـذي كان منطبعـاً بذوق شيشرون انطباعاً معتدلا؟ والواقع أنه يسعنا أن نتبين ، عند الثاني خاصة ، شيئاً كأنه تأثير بالجو الإنساني الذي كان يكتنفه . لكن الجدير بالذكر أنه لم يكن إلا تأثيراً ، وهو تأثير في اتجاه واحد . وإنمـا نستطيع أن نتساءل فيها إذا نتج كسب حقاً ، لا عن قول « كانو » بالمواطن اللاهوتية – إذ أنه كسب جديد وجليل قدره حقاً – بل عن استخدامها على النحو الذي يقترحه . إنها لغواية خفية عادت إلى الظهور غير مرة في التاريخ الحديث : فليس الأمر فيها خضوعـاً للحقيقة يسعى بـه العـالم إلى فهم العصر والتحليق فوقه ، وجواباً يكفي بـه هذا العالم حاجات جديدة أكيدة صحتها ويلبي بـه مقتضياتها المشروعة كلها . إنما كان الأمر هو الانطلاق من =

الّتي غدت للبحث اللاهوتي أداة تثير العجب ، أن تتحمّل غير مرة ما نجم عن غياب ذلك الرجل العبقري . ثم إن الصلة الحيوية بالآباء قد دقت بحيث اختفت [1] ، في حين أن توما الأكويني قد حافظ عليها خير حفاظ ، وكان لزاماً أن تستفيد من الصناعة التاريخية كلها في العصور الحديثة . وقد أدى بنا ذلك إلى أن نشاهد ما كان مسخاً في نظر المنهجية العلمية ، وهو تعليم لاهوتي بقي تومستياً في نتائجه الرئيسة ، أو « بُلْغيّاً » أو مُوليْنيّاً ، في حين أن أسسه الفلسفية كانت تطلب من ديكارت أو كَنْت [2] . ولا غرو إن أفضى ذلك كله إلى أزمة « الابتداعية المسيحية » في القرن التاسع عشر .

لكن النهضة التومستية ، الّتي ما تزال تتوطد ، تغلبت على الخطر الذي نشأ هكذا ، وهو لم يكن إلا صَدْعاً شقّ ما بين الاجتهاد اللاهوتي وعمل العقل جاهداً على صعيده الخاص . فلقد أعلن ثلاثة باباوات عظام ، ليونطوس الثالث عشر ، وبيوس العاشر ، وبيوس الحادي عشر ، القديس توما إماماً « مُشْتَركاً » في الكنيسة كلها . كما أنهم طالبوا بأن تلقى

= المؤثرات المكتنفة ، به يكاد عالمنا يخضع لتلك المؤثرات كل مكتسب سبق تحصيله (أعني هنا في الواقع التأليف التومستي) . هل استطاع « كانو » بنزعته « الانسانية » المقاومة للتصوفية ، أن يصون دائماً ذلك الإحساس بالبحث والتعايل الذي يتزايد بزيادة الحاجة إليه ، والذي كان القديس توما قد جهز علم اللاهوت به . ثم إنه كان يدعي رد علم اللاهوت « العقلي » إلى اعتداله وقد خرج عنه حقاً في زمان المدرسية المنحطة والاسمية الأوكامية . ولكنه ألم ينته بذلك إلى الحط من قيمة هذا العلم من حيث كونه « فقهاً للإيمان »؟ انظر في ما يلي الجزء الثالث فصل ٢ .

١ لا شك أن « كانو » لفت الانتباه إلى هذه الناحية ، لكنه ربما كان محولا النظر إلى شيء كأنه التباس بين علم اللاهوت الوضعي وعلم اللاهوت النظري . والواقع أن العالم اللاهوتي الأديب المشبع بالثقافة الإنسانية لم يهتم كثيراً ، في منهجيته اللاهوتية ، بالعلم اللاهوتي النظري (غانييه ، « مشكلة علم اللاهوت في حاضره » ، مقال مذكور ، ص ٢٦٠) .

٢ النزعة الديكارتية عند ايمري أو ڤالا ، والكنتية عند هرميس ، والهغليانية المشوشة ، بل التجريبية المغوية عند فلوتير ، وهلم جراً (راجع م . ج . كونغار ، مقال مذكور ، عمود ٤٣٧) .

الدروس اللاهوتية والدروس الفلسفية الممهدة لها مقيدة بالأصول ، وبالأساليب وبالمسالك المذهبية الكبرى التومستية [١] ، في آن واحد .

الواقع أن إيعاز الإمامة الدينية العظمى في الكنيسة إلى تركيز الانتباه ، بهذه الشدّة ، على المسلك التومسيّ بالذات ، كان الباعث على تجديد أدى إلى منتهى الإثراء . هذا بدون أن تعادله إساءة الظن في المسالك الأخرى المعترف بها تقليداً . فكثرت أسماء المفكرين التومستيين الذين وضعوا وما يزالون يضعون الآثار الأصيلة . بل إنا نشاهد ما هو أعظم من ذلك أيضاً ، وهو أن تياراً فكرياً مسيحياً تخططت معالمه ، يريد أن يتولّى حركات العصر الفكرية والثقافية ، ليسددها ويعيّن لكل منها مكانها . وقد يرمي إلى أن يحقق ، على خير ما يرام ، هذا النهوض بالحاجات الحاضرة الذي امتنع الشارحون العظام في القرنين السادس عشر والسابع عشر من أن يحاولوه لزمانهم . بل ربما لم تكن الساعة قد حانت بعد في هذين القرنين ، ولم يكن بُدّ من ذلك الانعكاف اللازمني على فكر الإمام لتوضيحه وإغنائه ، وللخروج به أداةً أشد حساً في خدمة الحق [٢] . لقد قيل في الفكر التومسيّ : إنه ، ثقافياً ، لم يفهم في زمانه

---

١ وهذا ما أوصى به حديثاً البابا بيوس الثاني عشر أيضاً ، في الخطب الّتي توجه بها ، في ايلول ١٩٤٦ ، إلى مجلسي اليسوعيين والدومينكيين العامين العاليين .

٢ لقد شكوا الكثير من الشارحين . لكن هذه الشكوى ربما كانت ناتجة عن إساءة الفهم للشرح ولحدوده . والذي يجب أن يؤسف عليه ، ليس وجود الشارحين حتّى العظام منهم : فإن الشرح كان وما يزال أمراً ضرورياً . ولكنه أمر لم يكن كافياً . وهو قول يصح اليوم أيضاً بنوع خاص . ولا نظن أنه يسعنا أن نجد ، عن «الجدال حول الشارحين» قولا أصح جزماً من قول الأب م.ج. نقولا . ثم إنه لا شك ان الجدال حول هذه المسألة ليس جدالا حول مسألة فرعية ، إذ أنها تتعلق بالذات بالمعنى الذي نأخذ عليه تواصلا متواضعاً في المجهود النظري الذي يقوم الفكر به . فنستميح القارئ عذراً على طول الاستشهاد الذي نذكره هنا : إن شارحي القديس توما « كانوا في الواقع من المفكرين العظام وغالباً من العارفين حقاً . كانوا يلمون بالقديس توما إلماماً لن يتاح لمفكر معاصر قط، ما دام أوسع مما كانوا عليه تشتتا ، وأقل منهم تهيباً في الإقبال على نصوص=

ولا في القرون التي مضت الآن من العهود الحديثة ، بل « بات وكأنه أودع سماء الكنيسة »[1] . وإن صح هذا القول ، ظهر لنا العمل كله الذي يدعونا هذا الفكر إليه من إغناء وتقدم في التاريخ والفلسفة واللاهوت ، سواء أكان تلبيةً لحاجات برزت في نظرة إلى المسائل قد توسَّعَت بل تجددت ، أم كان تحقيقاً لنفاذٍ حي إلى دَفْق الآباء الفكري . وإن هذا الدفق ما يزال مسترسلاً ، لا يتنافى مع الفكر التومستي بحال ، بل كأنه يدعوه إليه ومعه يتناسق .

وهذا لا ينفي وجود تيار فكري مسيحي من نوع آخر كله ، يسعى إلى أن يتوطّد خارج التومستية ، بل يظل مقاوماً لها ، سواء أكان في البروتِستَنْتِيَّة ، مثل مدرسة كارل بارْث الجدلية، أم كان عند الكاثوليك . فكأنما الاستغناء عن المدرسية الذي تحقّق عجزه ، في القرن السادس عشر ، عن أن يبعث عهداً جديداً في الفكر المسيحي . كان من شأنه أن

= هذا القديس . كانوا يفهمون نصه من الباطن منطلقين من ذلك التجانس الفطري الناتج عن الاقتناع التام بأصوله ومبادئه . وكان فكرهم سديداً صحيحاً مروضاً على تلك الطرق المنطقية التي هي أبعد الطرق عن الترتيب المحض للكلام ، وتقتضي دقة في البحث الموضوعي لا هوادة فيها . صحيح أنه يجب ألا يقلدوا في جهلهم العلمي وفي حاجتهم النسبية إلى ثقافة إنسانية فاتتهم . ولكن هذا لا يحط بالقدر الذي نظن من قيمة تفكيرهم ، لأن نظرهم جاء مطبوعاً بالطابع الميتافيزيقي المحض . لا يمكننا أن ندخل إلى باطن تفكيرهم بدون أن يأخذنا العجب من سعة تصوراتهم وحسن أحكامهم . لا شك أنه يجب ، للوصول إلى هذه الغاية ، تحطيم قشرة هي من الصلابة والخشونة بمكان . لكن التجربة تدل على أن هذا المجهود يولد فينا حالا زهدية صالحة إلى أن تعد الفكر لاستقبال الحكمة (...) . إنما نتعلم من ملازمة هؤلاء العظام ، بخير مما نتعلم من ملازمة غيرهم أياً كانوا ، الواقعية وحقيقة المقايسة ، كما اننا نتعلم المنطق الدقيق . صحيح أن نظرتهم إلى المسائل قصيرة المدى . ليسوا إلا شارحين ، وهم يتجادلون حول نص . ولقد حان الوقت أن نخرج من هذا النطاق وأن ننطلق إلى منابع أخرى وأن نخلع نير تقاليدهم المحدودة ، شرط أن نحفظ كل النور الذي أمدونا به من حيث كونهم شارحين » (م. ج. نقولا ، « شرح جديد للخلاصة اللاهوتية » ، **RT** ، ايار – آب ١٩٤٦ ، ص ٤٠٠) .

١ جاك ماريتان ، « فصول سبعة في الحق » ، المرجع المذكور .

يجد في الظروف التاريخية الحاضرة إمكانات أصلح لنشاطه . لقد عرف علم اللاهوت ، بعد أن استنقعت التحررية والعقلانية في الكنائس اللوثيرية والاصلاحية ، مع مذهب « التورّعية » ، ثم مع المدرسة « الكتابيّة » ، محاولات في التجديد ناهضة حقاً . ثم ها هو ذا التيار « البَرْثِـي »[1] ، وهو أشدّ حسماً وإشعاعاً أيضاً على الأجيال الفتية في الكنائس البروتستنتية ، يسترد ، لصالحه الخاص ، موقف لوثير المقاوم لعلم اللاهوت . فيتجدد معه هذا الموقف على أثر احتكاكه بالذاتية الوجودية المنبعثة من كيِيْركِغارْد ، إذ يقيم أساساً لأسلوبه رَفْضَ كل طريقة تتحدد بالقياسية أو بالاشتراك[2] . أما التيار الكاثوليكي ، فإنه يتحرى ، فيما يبدو ، الرجوع إلى منابع فكر الآباء العظمى . وليس يعني هذا الرجوع رجوعاً بالمعنى الذي حددناه قبل ذلك ببضعة أسطر . كما أنه ليس يعني ، حقاً ، رجوعاً لترميم أثري ، بل لاستمداد نمط في التفكير بوسعه أن يبعث « عقيدة مقدسة » مستجدّاً شبابها . ولكن الطابع المتغلب في هذا الرجوع، إذا أمعنا فيه النظر ، كأنه الحنين إلى حال هي بالذات غياب التباين الذي كان عليه فكر الآباء . وهذا الطابع هو غُفْل ، أكثر مما هو حكمٌ بالعدول أو الارتداد ، عن الضروريات الثقافية والتاريخية التي حكمت ، وما تزال تحكم ، بوجود علم لاهوتي قائم في بنيانه علماً .

هذه نزعات ينبغي لنا أن نعود إليها في خاتمة كتابنا . ولا شك أنها ذات بال ، وهي تستمد قوتها وشدة إغرائها من لين توافقها مع عقليات عصرنا . وإنما نكتفي الآن بذكر المسألة التي تضعها أمام التفكير اللاهوتي المعاصر .

---

١ إن الكتاب الأساسي هو « العقيدة الكنيسة » لكارل بارث . وقد ظهر من هذه السلسلة حتى اليوم ٥ مجلدات .

٢ انظر « العقيدة الكنيسة » ، ج ١ ، المقدمة ، ص ٨ .

أما تعليم اللاهوت بالذات ، فلا شك أن أزمة العهد المعاصر مالت به إلى الجمود الخطر وإلى إكثار التمييزات بدون رجوع كاف إلى الوحدة . كان علم اللاهوت حينئذ تومستياً على نحو التقريب ، لكنه واقع وقوعاً على فلسفة كَرْتيزيّة أو كَنْتيّة . فربّ عزوف عن التومستية لا يرتد إلا إلى أساليب في التعليم تبعث على اليأس ، جاء معها بيان المواد بمنزلة علم في الجَبْر مغلق على ذاته ، فلم يكن إلا مسخاً وتشويهاً . لقد بقيت الحدود الصناعية على ما هي في ذاتها ، ولكن غير متصلة بحقيقة الواقع ، لم يتناولها اجتهاد بجدد صيغتها ، في حين أن ذلك بالذات هو الذي كان أمراً لا بُدّ منه للاحتفاظ بإدراك تصوري صحيح . ولسوء الحظ ، شتان ما كان بين هذه الأساليب وبين إسقاطها دائماً من التعليم اليومي ، عندما عادت الفلسفة الأرسطية – التومستية تحل منه محلها الطبيعي . وذلك أدى إلى مأساة تتلاقى ، في المسيحية ، مع المشكلة التي أحدثها في الإسلام تعليمُ الكلام منذ عهد الجمود على التقليد . على أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن هذه المأساة لم تثرها المؤلفات الكبرى الأصيلة في التجديد التومستي ، بل الكثير من « كتب التدريس » .

أما في الإسلام فلقد رأينا كيف حاول الشيخ عبده أن يتلافى الحال من ناحيته . وأما في المسيحية فإن شأن التجديد التومستي أن يفضي إلى جعل التعليم اللاهوتي منهجية تنبض ، من أساسها ، بالحياة . ولا شك أن التمييز بين الأساليب والمعلومات الصورية والأضواء الخاصة بالفلسفة واللاهوت هو الآن أمر مسلَّم به . لكن التسليم لم يكن أقل ، بالوحدة الفائقة التي يقوم علم اللاهوت بها . فهو علم نظري وعملي ، ولكنه نظري أولاً كما لاحظنا . فتصبح التمييزات مشروعة داخل هذه الوحدة الفائقة ذاتها ، وينقسم علم اللاهوت إلى نظري ووضعي من ناحية ، ثم إلى عقَدي وأخلاقي من ناحية أخرى . على أن بجزّأ الأول إلى عقائدية

بالمعنى الحقيقي (الوظيفة الإشراقية) ودفاعي (الوظيفة الدفاعية [1]) ، ويتفتّح الثاني عن الزهديات والصوفيات ، ثم يتخصص بالخلافيات .
هذا وربما عاد الفضل إلى عصرنا بإغناء « الإنشاء اللاهوتي » إغناء مرموقاً كله [2] . وهذا العمل هو أولاً تطور بعلم اللاهوت الوضعي ، ثم إدراك لما يسعه أن يمدنا به من مواد غزيرة في علم اللاهوت النظري ، داخل النور الفائق الذي هو نور الحقيقة العينية الفائقة الطبيعة . وهو ثانياً حث علم اللاهوت ، حثاً يزداد دائماً ، على أن يعرف كيف يتزود ، مع بقائه على ذاته ، من المنهجيات العديدة ، تمهيدات كانت أم ملحقات : المنهجيات اللغوية والتاريخية والتفسيرية . بل ينبغي لعلمنا أن يُحثّ ، بشكل أوسع أيضاً ، على أن يعرف كيف « يبقى متصلاً بعالَم الثقافة كله » [3] . وإذا صح أن الأبعاد التاريخية لم تغب قط غياباً تاماً عن العلم اللاهوتي النظري ، بقي أنا نستطيع أن نجدد بها نظرتنا إلى « التدبير الرباني » بالمعنى الذي ورد عليه عند الآباء اليونانيين ، وإلى تاريخ النجاة كله . وهكذا يتحد التأليف التومسيّ والتقدم الصناعي العصري ليحققا تسخير كل حقيقة للعلم بالمقدسات . وهو تسخير كان القديس أغسطينوس قد استشفه ، ولكن الظروف حينئذ لم تكن لتتيحه . أعني الحالَ التي كان عليها آنذاك ، والعلمَ بالمقدسات ذاته والمنهجيات البشرية ، كلٌّ على صعيده الخاص . ذلك بأن هذه المنهجيات لن تقوّم الآن بأنها تمهيديات . إنما تزداد صلاحية لأن تكون أداة لعلم اللاهوت وللحكمة وللمعرفة اللاهوتية ، على قدر ما يعترَف لقيمتها ولغائيتها باستقلالها .

١ للعلاقات بين الطرفين ولتحديد موقف الرد بالذات ، راجع الفصول الأولى من الكتاب » في الوحي » للأب غاريغو لاغرنج .

٢ انظر لابورديت ، « علم اللاهوت ، فقه الإيمان » ، ، كانون الثاني – آذار ، ١٩٤٦ ، من ص ٢٦ – ٣٤ .

٣ المرجع ذاته ، ص ٣٣ .

ب ـــ خاتمـــة

لقد لبّى التأليف التومستي بما جاءنا عليه في جوه التاريخي ، حاجةً من حاجات الفكر البشري في القرن الثالث عشر . فإن المشكلات الواردة حينئذ كان قد أفضى إليها ماض بعيد كله ، فاجأه المورد اليوناني العربي فنشّطه . وكانت عبقرية القديس توما في أنه عرف كيف يقابل هذه المشكلات بالجواب الوحيد الذي أتاح للعلم اللاهوتي أن يتقدم وأن يضطم المواد الجديدة . فهذا واقع راهن أجمع الكل عليه . حتّى الذين يعنون بأن يعملوا باستقلال ، أو بما يكاد يكون استقلالاً ، عن مكتسبات التومستية ، لا يقلون احتراماً للقديس توما ، مفكر القرن الثالث عشر . لكن السؤال الذي يستلزمه موقفهم يعود إلى ما يلي : هذا الذي غدا حاجة الفكر في القرون الوسطى ، ما عسى أن يكون القدر الذي به يرتبط ، أو لا يرتبط . بظروف ذلك العهد العابرة . أو بكلام ينتهي بالسؤال إلى أساسه الأبعد : إذا افترضنا جواباً أجيب به عن معضلات لاهوتية ، فما عسى أن يكون القدر الذي يلزم به هذا الجواب أو لا يلزم ، حقيقةً لا تبديل فيها ، والقدر الذي به يعلو هذا الجواب ذاته الظروف العينية المقترنة بالزمان وبالمكان . وهي معضلة في منتهى الجسامة : فإنها تلزم على الصعيد اللاهوتي حتّى وجودَ الحقيقة العينية الفائقة الطبيعة ذاته ، من حيث كونه المدرك الدائم الذي يدركه الفكر البشري في ضوء الوحي والإيمان ، كما أنها تلزم على الصعيد الفلسفي إمكانَ هذا الفكر ذاته أيضاً أن يدرك هو حقاً ما .

لكن ها هي ذي ، للمرة الثانية ، معضلة على قياس معضلتنا تشبهها نسبياً وتختلف عنها أساسياً ، ترِد ، في الجو الإسلامي ، متعلقةً بعلم الكلام . لم

تزل «طريقة المتأخرين» ، بإسراف يكاد لا يصدق ، تتوسع بتمهيداتها، وتزيد موادها العقلية تطويراً . وما أدق الأخطار التي كان يسعها أن تنشأ عن ذلك ! ولقد لاحظوا الأمر عندما ظهر فرع ، منبعث أو غير منبعث عن الإيجي ، لم يسعه مثلما وسع الجرجاني أن يحافظ على القضايا الكبرى المنقولة ، مصونةً في ذاتها . فأفرط في المزج بين تراث ابن سينا وتراث الأشاعرة ، بحيث إنه التبس علم الفلسفة بعلم الكلام ، وفي ذلك أضرار للأول والثاني في آن واحد [1] . فهل كان استخدام الفلسفة الذي لجأ إليه «المتأخرون» استخداماً محرّماً ؟ لا شك أن هذا كان ما تصوره مؤلفون قل طموحهم ، فعادوا إلى الأشعرية المحافظة ، وانزووا يكررون القضايا تكراراً مملاً بعد ضبطها ضبطاً نهائياً . لكن المقارنة هنا بين تطور علم الكلام وتطور علم اللاهوت المسيحي يكشف لنا ، مرة أخرى ، عن الاختلاف في الصُعُد التي تجول عليها المنهجيتان . فإن حل الأشاعرة كان حلاً يلزم الموقف الوسط [2] وهو يقع أولاً على الصعيد الجدلي الذي هو صعيد الدفاع عن العقائد . أما حل توما الأكويني فقد كان حلاً بالتأليف والاضطام ، وهو يقع أولاً على الصعيد العلمي الذي هو صعيد اجتهاد استنتاجي تقدمي ، يسير العقل فيه خطوة

---

١ مثل التستّري في القرن الثالث عشر ، أو قطب الدين الرازي في القرن الرابع عشر ، ومن بين ورثة الإيجي ، سيف الدين الأبهري في القرن الرابع عشر ، والفناري والطوسي في القرن الخامس عشر ، والسيلكوتي في القرن السابع عشر .

٢ أعني على الأقل حل «المدرسة» الأشعرية . أجل إن نص ابن عساكر الذي جعله مهرن مشهوراً ، (انظر الجلسة الثالثة من مؤتمر المستشرقين الدولي ، ح ٢) يصف اصلاح الأشعري ذاته على أنه «الاقتصاد» بين طرفين . لكن الواقع ان موقف الإمام يبدو بالأحرى انه رد فعلي على المعتزلة ، ورجوع إلى ابن حنبل . بالرغم من أن الأشعري ينفصل عن المحافظين بالمعنى الدقيق ، لاضطراره ، هو ذاته ، إلى أن يرد على المعتزلة بأدلة تناسب موقفه العقلي . (راجع الجزء الأول ، ف ١) .

على ضوء الإيمان ، نحو إدراك الغيب الفائق الطبيعة بحد ذاته .

إنما تولّى توما التراثَ الأرسطي ، للحقيقة التي ينطوي عليها أولاً ، وعلى الصعيد الفلسفي بالذات . وإنّ حقيقة هـذا التراث ، هي التي كانت سبب ظهوره أداة مصطفاة لذلك التأليف اللاهوتي الذي أخـذ يتحقق . ولا يعني ذلك بحال إضعافاً أو تنحية «للقسط الصالح» الذي يُتلقى بدوره من المنقولات الفلسفية الأخرى ، أو من حركات البحث العقلي . أمّا الأشاعرة فقد لجؤوا إلى تعليل العالم بالذرات والأحوال لتوافقه أولاً مع العقيدة الإسلامية . وإذا طالت مدة الأشعرية مذهباً عقَدياً رسمياً في الإسلام ، أوليس يعود ذلك إلى أن تنظيمها للعقيدة — وشتان ما بينه وبين أن يكون التنظيم الممكن الوحيد — غدا متجاوباً تجاوباً عميقاً مع الحاجات الذهنية التي يقتضيها تأمل ، أسسه قرآنية ، في التنزيه الإلهي ؟

هذا وحسب هذه الحاجات أن تلبّى حتى يبقى علم الكلام وافيـاً بأغراضه . أما في المسيحية فإن من علماء اللاهوت ، في العهد الحديث ، من حاولوا أن يقيموا ، على أسس كَرْتيزية أو كَنْتِيّة أو غيرهـا ، علماً لاهوتياً يُتصور ، على كل حال ، بالمعنى العام الذي جاء عليه في الإصلاح التومستي . فخانوا بذلك منهجيتهم الخاصّة وصيّروها بالتالي عقيمة . وأما في الإسلام ، فإن «المتأخرين» الذين كانوا يُسبقون قضـاياهم الأشعرية بتمهيدات تتخللها ، تخللاً واسع المدى ، مواردُ أرسطيـة وأفلوطينية وسينوية ، لم يخونوا هم علم الكلام . إنما كانوا يخرجون به ، من ذلك كله ، كلاً قائماً في ذاته ، هو أغنى تعقيداً من ناحيـة ، وهو من الناحية الأخرى أقل تناسقاً واستقراراً من الكلام الأشعري في أوائله .

وربما كان خطؤهم الأكبر أنهم بعثوا ، رداً فعلياً ، على وضـع المقالات المطبوعة بالجمود على التقليد . وإذا صح في علم الكلام أنـه

رد دفاعي ، فإنه يجب في نظرته ذاتها إلى المسائل أن تجيء مشكّلة محدّدة بالحاجات الجدلية المختصة بكل عهد . كذلك كان الأمر في الأشاعرة الأول مع المعتزلة ، وفي جهاد « المتأخرين » رداً على الفلاسفة . على أنه كان جهاد شريكٍ دخل في المؤامرة بالكثير أو بالقليل . أما شرّ « الجمود على التقليد » فكان في اكتفاء أصحابه بتكرار ، لم يجدوا فيه مللاً ، لمناظرات الماضي وأدلته .

ولا شك أن هذه الضرورة إلى التجديد ، في فهم الخصم ومجادلته ، هي ضرورة يصح القول بها ، بعد التغييرات اللازمة ، في الوظيفة الدفاعية المتعلقة بعلم اللاهوت المسيحي . لكن الاتجاه الذي تقع فيه المسائل الواردة تبعاً لوظيفة هذا العلم الإشراقية هو اتجاه آخر كله . لقد أحرز علم الكلام تجديداً مع الشيخ عبده ، وأحرز علم اللاهوت المسيحي تجديداً أشد أيضاً مع نشاط التومستية المستجد . إلا أن لعلم الكلام مع ذلك ، من حيث كونه منهجية مستقلة ، المشنّعين عليه في الإسلام المعاصر ، وليس التشنيع أقل في المسيحية على علم اللاهوت من حيث كونه حكمة قائمة بجهاز علمي . لكن مجادلةً تتعلّق بعلم الكلام ، لا تمس ، في الإسلام ، إلا حق العقل وواجبه في أن يدافع عن الحقائق الدينية . أما المجادلة في المسيحية حول علم اللاهوت ، هل يجوز أن يستوي علماً حقيقياً ، فأقل ما يقال فيها ، أنها تطعن في وجود حقيقة موضوعية تدرك حقاً . وإنها ليدركها ، في مسلك هو بالذات مسلك الغيب ، الذي يزداد تعظيمه بازدياد الإدراك حينئذ ، فكرٌ يعمل على صعيده البشري ، لكنه أشرق الإيمان فيه هو ذاته ، فراح يعمل في ضوء الله الموحي .

هذا ، وإنا لنرى مهمتنا غير قائمة في اكتمالها التام ما لم نحاول أن نرسم الوجه الذي عليه يبدو لنا الجواب عن مثل هذه المسائل ، جواباً يسعنا حقاً أن نأتي به ، سواء أكان في الإسلام أم في المسيحية . لكن

هذا الجواب لا يكفي لصوغه ما اجتهدنا فيه من ضبط حدود وتأليفات تاريخية . فلا بُدّ لنا الآن ، وقد أدركنا علم الكلام وعلم اللاهوت في بنيتيهما منهجيتين مكتهلتين ، من أن نتساءل بعض الشيء عن بعض المشكلات . أو بالأحرى ، لنبقى مخلصين لتصميمنا : إنما نتساءل عن هذه المشكلات كما تبدو لنا عليه في علم العقائد الإسلامي ، تبعاً ، في الآن نفسه ، للمنزلة التي يتبوؤها هذا العلم بين العلوم الإسلامية ، وللأعلام الهادية التي يسع علم اللاهوت المسيحي أن يمدنا بها في سيرنا ...



ملحق

لقد اقتضت المواد التي يتناولها المؤلفان ، في هذا الجزء الثاني من الكتاب ، ذكر الكثير من الأسماء والمعلومات الدخيلة الغريبة على الفكر العربي الإسلامي ، فلم يكن بدّ من ملحق عقدناه لشرحها . ولكي نيسّر على القارئ الرجوع إلى هذا الملحق ، رتبنا فيه المعلومات والأسماء المشروحة ، تبعاً لصفحات الكتاب التي اشتملت على ما رأينا أنه يحسن شرحه ، محيلين عليه بنجمة في الموضوع المناسب من تلك الصفحات . وسرعان ما يلاحظ القارئ ، إذا ما ألقى نظرة على هذا الملحق ، أن الشروح جاءت فيه وافرة كثيرة فيما يتعلق بالفصل الأول من جزئنا . أما الفصل الثاني ، فإنه معقود لعلاقات الفكر الإسلامي بالفكر الغربي اللاتيني في القرون الوسطى . ولقد ظهر في تاريخ هذا الفكر كتابان باللغة العربية هما : « فلسفة العصور الوسطى » للدكتور عبد الرحمن بدوي ، و « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » ليوسف كرم . فرأينا من الخير أن نكتفي بإحالة القارئ عليهما .

ص ١٠

راجع في الموضوع ، كَيْبرِيْه ، تاريخ فكر الآباء وعلم اللاهوت ، دِكْليه وشركاوه ، باريس ، ١٩٥٣ (بالفرنسية) . وتجد في هذا الكتاب المصادر الأخرى . لعلم اللاهوت بالذات ، انظر في DTC المقال « علم اللاهوت » (كونْغار) . وأيضاً تِكْسِرُون ، تاريخ العقائد (المسيحية) ، مجموعة BEHE ، ٣ مجلدات ، ١٩٠٥ ، ثم أعيدت الطبعة سبع مرات . وأخيراً ، أسد رستم ، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى ، الجزء الأول ، منشورات النور ، بيروت ، ١٩٥٨ (باللغة العربية) .

ص ١٢

ربما كان آباء الكنيسة الثمانية المشار إليهم هنا ، هم الذين نذكر أسماءهم في ما يلي :

١) القديس هيلاريوس البِكْتَفْنْسِي ، أسقف پواتْييِه في فرنسة . قاوم في الغرب « هرطقة » الآريانيين الذين كانوا ينفون اللاهوت في المسيح . نفي عن مدينته الأسقفية ، ثم عاد إليها ، وفيها مات سنة ٣٦٧ أو ٣٦٨ . (من آباء الكنيسة اللاتينية) .

٢) القديس باسيليوس . ولد نحو سنة ٣٣٠ ، في مدينة القيصرية من إقليم قپادوقيا ، الواقع يومذاك في آسية الصغرى ، غربي أرمينية ،

وهو اليوم من أعمال تركية . عُيّن أسقفاً على القيصرية عاصمة الإقليم . وقد قاوم ، هو أيضاً ، الآريانيين . توفي في مدينته الأسقفية ، سنة ٣٧٩ (من آباء الكنيسة اليونانية) .

٣) القديس غَرِيغُورْيوس النازِيَنْزي . ولد في آرِيَنْزَة ، وهي قرية قريبة من نازِيَنْزة ، إحدى مدن قپادوقيا ، نحو سنة ٣٣٠ . كان صاحب القديس باسيليوس الذي عيّنه أسقفاً على نازِيَنْزة ، التابعة لأبرشيته . لكن غريغُورْيوس لم يذهب إلى هذه المدينة ، إذ لم يلبث أن عُيّن بطريركاً على القسطنطينية ، سنة ٣٧٩ . ثم اعتزل في أرضه في آرِيَنْزَة ، وهناك مات ، سنة ٣٨٩ أو ٣٩٠ (من آباء الكنيسة اليونانية) .

٤) القديس غَرِيغُورْيوس النِيسي ، أخو القديس باسيليوس الأصغر . ولد هو أيضاً ، في مدينة القيصرية المذكورة آنفاً ، سنة ٣٣٥ . ثم عيّنه أخوه أسقفاً على « نيسّا » ، وهي بلدة قريبة من القيصرية تابعة لها . ومات أخيراً نحو سنة ٣٩٥ . (من آباء الكنيسة اليونانية) .

٥) القديس يوحنا فم الذهب أو الذهبي الفم . وهو لقب أطلق عليه لاشتهاره خطيباً مصقعاً . ولد في انطاكية نحو سنة ٣٤٥ ، ثم عُيّن بطريركا على القسطنطينية ، سنة ٣٩٨ ، واضطر هناك إلى أن يخرج إلى المنفى مرتين لمقاومته أعداء « العقيدة القويمة » . مات في المنفى، ١٤ أيلول ٤٠٧ . (من آباء الكنيسة اليونانية) .

٦) القديس أمبْرُوزْيوس . ولد في تِرِيْر ، إحدى مدن المانية على ضفاف نهر « المُوزِيْل » اليوم . ومن المحتمل أن تكون سنة ولادته في ٣٣٣ . عُيّن والياً ثم أسقفاً على ميلانو سنة ٣٧٣ ، وقاوم الآريانية خاصة في الغرب . ومات أخيراً في مدينته الأسقفية ، سنة ٣٩٧ . (من آباء الكنيسة اللاتينية) .

٧) القديس هِيرُونِيمُوس . ولد في بلدة سْتْرِيدُون ، قرب أكِيلِيّة ، وهي حينئذ مدينة رومانية عظيمة ، تقع على جون بحر الأدْرياتيك ، دمّرها آتيلا في القرن الخامس ، ثم بنى سكانها المدينة المعروفة اليوم بالبندقية . كانت ولادته نحو سنة ٣٤٧ ، ودرس في روما ، حيث عمّده البابا لِيبِيرْيوس نحو سنة ٣٦٥ . وتنسك أخيراً في بيت لحم سنة ٣٨٥ ، حيث انصرف إلى البحث والترجمة والتأليف في الكتاب المقدّس . مات في منسكه في بيت لحم ، ٣٠ أيلول ٤١٩ . رضي أن يرسم كاهناً شرط أن يحتفظ بحريته لكي يتمكن من الانصراف إلى أبحاثه العلمية (من آباء الكنيسة اللاتينية) .

٨) القديس أغسطينوس . ولد في ١٣ تشرين الثاني (نوفمبر) سنة ٣٥٤ ، في منطقة النوميديا التي هي اليوم بلاد الجزائر ، في طَاغَسْتة ، وهي اليوم سوق أخرس جنوبي مدينة بون ، في تونس . بقي مدة بعيداً عن الإيمان المسيحي ، ثم عمّده القديس أمْبرُوزيوس في ميلانو ، سنة ٣٨٧ . رسم كاهناً في هيبونا ، سنة ٣٩١ ، ثم أسقفاً عليها في سنة ٣٩٦ . قضى حياته في الرد على المانوية والبِلاجْيانِيّة القائلة بإمكانية الحصول على الخلاص الروحي بدون «النعمى» وبدون وساطة المسيح . مات في ٢٨ آب ٤٣٠ ، في مدينته الأسقفية التي كان يحاصرها القَنْدَالِيّون البَرْبَر ، منذ ثلاثة أشهر . (من آباء الكنيسة اللاتينية) .

هذا وإن هؤلاء الثمانية هم الملقبون عادة «بالعظام» بين آباء الكنيسة من يونانيين ولاتينيين . على أن هناك عظاماً آخرين من الآباء أيضاً ، مثل القديس أثناسيوس والقديس كيرلس الإسكندري وغيرهما . وسوف نعود

إلى كل واحد منهم بشيء من التفصيل ، حيثما دعت الحاجة إلى ذلك ، في سياق هذا البحث .

أما المجامع المسكونية الستة الأولى ، فدونك أسماءها بالترتيب التاريخي الذي كان عليه انعقادها .

١) مجمع نِيْقيَة ، وهي مدينة في آسية الصغرى ، معروفة اليوم بإزْنِيْك ، في بلاد الأناضول . انعقد هذا المجمع (١٩ حزيران — ٢٥ آب ، ٣٢٥) نزولاً عند طلب الامبراطور قسطنطين الأعظم في عهد البابا القديس سِلْفِسْتْروس . ولقد حضره ١١٨ أسقفاً من الشرق والغرب : فحدّدوا ، ردّاً على آريوس ، تساوي « الكلمة » مع الأب في الذات والجوهر . أعني أن المسيح هو إنسان وإله في آن واحد . كما أنه برز في الدفاع عن هذه العقيدة ، بطريرك إنطاكية أوْسْتاثْيوس، وأسقف أنْقيرا (اليوم أنقرة) مَرْشِلّوس ، والقديس أثناسيوس ، الذي كان آنذاك شماساً ، ثم أصبح بطريركاً على الإسكندرية بعد ذلك . ولقد أثبت الآباء المجتمعون حينئذ أن روما والإسكندرية وأنطاكية مراكز كنسيّة يقيم فيها بطاركة . كما أنهم عمّموا على الكنيسة كلها عادة الكنيسة الرومانية في ما يتعلق بتحديد يوم الاحتفال بعيد الفصح .

٢) مجمع القسطنطينية الأول (أيار — ٣٠ تموز ، ٣٨١) . انعقد في عهد البابا دَامَازْيوس والامبراطور ثِيودوزْيوس الأكبر . حضره ١٥٠ أسقفاً . فحدّدوا في وجه مَقِدونْيوس القسطنطيني ومَرَطُونْيوس النيقوميذي ، أن الروح القدس إله ، وهو الأقنوم الثالث من الثالوث الأقدس .

٣) مجمع أفسُس (٢٢ حزيران – أيلول ، ٤٣١) ، في عهد شلِستينُوس الأول والأمبراطور ثيودوزْيوس الأصغر . لقد حدّد ، رداً على نسطور وأنصاره ، وحدة الأقنوم في المسيح ، وان العذراء مريم «أمّ الله» . فأثبت اللقب الذي كانت معروفة به في التقليد المسيحي وهو «ثيِوتُوقُس» أعني «أمّ الله» .

٤) مجمع خلْقِدُونيَة ، على ضفاف البوسفور ، المعروف أيضاً بالمجمع الخلقدوني ، وأنصاره «بالخلقدونيين» (تشرين الثاني ٤٥١) . عقد في عهد البابا لِيونطوس الأكبر والأمبراطور مَرْقيَانُوس ، وكان تكميلاً للذي سبقه . فكفّر مذهب أوْتيخِس وأنصاره الذين وقفوا من النساطرة في الطرف المناقض ونفوا التمييز بين الطبيعتين ، (الإلهية والبشرية) في المسيح ، فقالوا بوحدة الطبيعة فيه . ثم انهم عرفوا بعد ذلك ، باليعاقبة في بلاد الشام وبالأقباط في مصر ، للأسباب التي يذكرها المؤلفان ، وسنعود إليها في حينها . أما الأساقفة الذين حضروا هذا المجمع فكان عددهم ٦٣٠ . وفيه ظهرت المادة الثامنة والعشرون المشهورة التي تنص على تعيين المرتبة الثانية لبطريرك القسطنطينية ، فتقدمه على سائر البطاركة وتجعله بعد بابا روما مباشرة في المرتبة الكنسية . فكانت هذه المادة هي السبب البعيد في الانشقاق النهائي الذي فصل بين الكنيستين ، الشرقية والغربية ، في القرن الحادي عشر .

٥) مجمع القسطنطينية الثاني الذي انعقد ، سنة ٥٥٣ (٥ أيار – ٢ حزيران) ، في عهد الأمبراطور يُوستِنْيانُوس ، وكفّر ما عرف ،

بعد ذلك ، «بالرؤوس الثلاثة» ، أعني مؤلفات ثيودوروس المعروف بالمصيصي أو المُبْسُوِسْتِي (٣٥٠ – ٤٢٨) ، نسبة إلى مُبْسُوِسْت ، وهي مدينة من إقليم قيليقيا ، شمالي سورية ، كان قد عُيِّن أسقفاً عليها، ثم مؤلفات ثِيُودُورِيتُوس المعروف بالقُورَشي (٣٩٣ – ٤٥٨) نسبة إلى قورَش ، في ما كان يومذاك إقليم سورية الفُراتية ، وأخيراً رسالة إيبا الرهاوي (المتوفى سنة ٤٥٧) إلى الأسقف الفارسي «ماري» .

٦) مجمع القسطنطينية الثالث (٧ تشرين الثاني – ١٦ أيلول ٦٨٠) الذي كفَّر القول بالمشيئة الواحدة في المسيح على أساس أن المشيئة الإنسانية قد فنيت لديه في المشيئة الإلهية .

وإذا ألقينا نظرة عابرة إلى تواريخ هذه المجامع لم نلبث أن نلاحظ أنها تقع كلها ، ما عدا المجمعين الأخيرين ، في ما عرفه تاريخ الكنيسة «بقرن الآباء الأعظم» . إنما يبتدئ هذا القرن في ٣١٣ ، سنة براءة ميلانو ، التي أعلن بها الأمبراطور قسطنطين حرية المعتقد في جميع أنحاء الأمبراطورية الرومانية ، وينتهي بزوال هذه الأمبراطورية في الغرب ، سنة ٤٦١ ، وهي السنة التي كانت الخاتمة للعصور المسيحية القديمة . ففي هذه الفترة حدد الأساقفة المجتمعون تحت رئاسة بابا روما، في المجامع المذكورة آنفاً . العقيدة المسيحية الصحيحة المتعلقة بسري الدين المسيحي الأعظمين ، أعني سر الثالوث الأقدس وسر التجسد . ولم يكن ما حدث بعد ذلك ، من تقريرات وتوضيحات دينية عقدية ، إلا تطبيقاً فرعياً للأصول التي وضعها الآباء قبل تلك السنة ٤٦١ . على أن كل ما ورد في هذا الجزء الثاني من الكتاب من معلومات وأحداث ،

تشير إلى الآريانية والنسطورية والمونوفيزية وغيرها من البدع والهرطقات ، إنما يرتد إلى تلك التقريرات والايضاحات ، ويفترضها معروفة في بعض تفاصيلها ودقائقها على الأقل . فلا بدّ من أن نقف عندها الآن ، ونعقد لها بحثاً مستقلاً لنتدارك ما قد يفوت القارئ منها .

جزئيات الفصل

١ ــ عودة إلى ما قبل القرن الرابع .

٢ ــ تحديد العقيدة المتعلقة بالمسيح في القرن الرابع .

١ ــ الآريانية .

٢ ــ النسطورية والنساطرة .

ــ قبل نسطور .

ــ الاصطلاحات المعول عليها .

ــ نسطور والنسطورية .

ــ مجمع أفْسُس المسكوني .

٣ ــ المونوفيزية أو مذهب القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح .

٣ ــ من القرن الرابع إلى القرن السابع .

١ ــ استقلال النساطرة عن بيزنطة .

٢ ــ مصير المونوفيزية .

ا ــ المونوفيزيون الخلص .

ب ــ المنشقون من أتباع القديس كيرلّس .

ج ــ مقاومة بيزنطة للمونوفيزية .

د ــ تنظيم المونوفيزية كنيسة مستقلة .

٣ ــ المونوتيلية ومجمع القسطنطينية المسكوني السادس

فصل في تاريخ فكر الآباء
من القرن الرابع الى القرن السابع الميلاديين
(سنة ٣١٣ — ٦٨٠)

إنه بوسعنا أن نقسم هذه المدة إلى فترتين متباينتين : فترة ما عرّفناه « بالقرن الرابع » المسيحي ، والفترة التي تليها إلى القرن السابع .

أما الفترة الأولى ، فإنها ، في الواقع تستغرق قرناً ونصف القرن (٣١٣ — ٤٦١) . وهي فترة العهد الذهبي لفكر الآباء . ولا شك أن هذا الفكر لم ينضب بعد ذلك . فلقد واصل سيره ونشاطه ، ولكنه أخذ يصطبغ حينئذ بطوابع خاصة بعد الذي جناه من تراث عظيم خلفه له الآباء الذين هيمنت شخصياتهم على المجامع المسكونية الكبرى في القرن الرابع . ويمكننا أن نميز في هذا القرن مراحل ثلاثاً ، يمكن تحديدها بما عولج أثناءها من المسائل في ضوء الوحي المقدس والإيمان .

أما المرحلة الأولى (٣١٣ — ٣٨١) فهي مرحلة المناظرات حول سر الثالوث ، والتي أثارتها شخصية المسيح إلها وإنساناً في آن واحد . فكان المجمعان المسكونيان الأولان ، مجمع نيقية (٣٢٥) والقسطنطينية (٣٨١) . واشترك فيهما أساقفة الكنيسة شرقاً وغرباً تحت رئاسة بابا روما .

وأما المرحلة الثانية (٣٤١ — ٣٨١) فهي فترة الآباء الشراح الذين

أقبلوا على الكتب المقدسة ولا سيما رسائل القديس بولس ، ليستنتجوا منها التعاليم الصحيحة عن المسيح كيف يستقر ثابتاً في النفوس ليحييها بحياته ، فيقدسها . وكان هذا عمل القديس أمْبروزْيوس في الغرب (٣٣٣ – ٣٩٧) ، والقديس يوحنا الذهبي الفم في الشرق (٣٤٥ – ٤٠٥) . وهو عمل أدى إلى نتائج ونظريات أتقن إبانتها وتنظيمها القديس أغسطينوس (٣٥٤ – ٤٣٠) ، فما برح ، حتى يومنا هذا ، المعين الأول الذي تستمد منه الكنيسة توجيهها وارشادها في هذا الصدد .

وأما المرحلة الثالثة والأخيرة (٤٣٠ – ٤٦١) فهي قصيرة المدة ولكنها مهمة ، لأنها كانت المرحلة التي فيها ظهرت المناقشات حول شخصية المسيح « أقنوماً » واحداً في كمال الطبيعتين ، الإلهية والبشرية . وهو الحل الذي أجمع عليه الآباء في مجمعي افسُس (٤٣١) وخلقدونة (٤٥١) المسكونيين .

هذا وان تلك المناظرات والمناقشات التي تبدو ذات قيمة نظرية محضة إنما كانت ظواهر تنم عن مأساة دينية بلغ تأثيرها من النفس المسيحية يومذاك منتهاه . ولقد مال بعض المؤرخين إلى ألاّ يروا في ذلك كله سوى نفوذ سياسي لصالح رجل على آخر ، أو منطقة على أخرى ، فتزيّى بالأهداف الكنسية الدينية . والواقع ان هذه الأغراض لم تكن غائبة حينئذ ، لكنه ليس من الصواب أن نحكم بأنها كانت هي الغاية الذاتية الأساسية التي حملت الآباء على أن يعقدوا لها مجامعهم . كما أن فئة أخرى من المؤرخين ، لفت نظرهم ما جرى في تلك المجامع من جدل قائم على الأبحاث النظرية . فخرجوا من ذلك إلى القول بأن ما قرره الآباء هنالك إن هو إلا تكييف مذهبي ، أدت إليه الآراء الفلسفية المنتشرة يومذاك ، بمعنى أنهم أوّلوا في ضوئها الإيمان المسيحي ،

لا بمعنى أن هذا الإيمان كان هو الذي أقبلوا من خلاله على تلك الآراء والمعلومات . فحوّروا فيها وعدّلوا واستخدموها بعد ذلك لإبراز عقيدتهم في خطوطها ومعالمها . وهذا أيضاً خطأ . لأنا إذا نظرنا إلى المقالات اللاهوتية التي وضعها الآباء ، لاحظنا فوراً أن أبعدها توغلاً في النظر ، جاء مختلفاً كل الاختلاف عما بلغنا ، من هذا القبيل ، عن اللاهوتيين « المدرسيين » في القرون الوسطى .

الواقع أن أبرز ما يمتاز به فكر الآباء إنما هو الاهتمام البالغ بصحة العقيدة ، أعني كمال الإيمان ، الذي ربما لم يهدد قط بمثل ما هدّد به يومئذ ، إذ أصبح السران اللذان ينبني عليهما ، هما مدار البحث والجدل . لكننا نقول أيضاً : إن الإيمان المسيحي لم يقيّض له رجال كالذين قُيّضوا له حينئذ . إذ كانوا ، في الحقيقة أهلاً للمقامات التي أنزلتهم فيها ظروفهم ، فوجدوا الصيغ الموفقة للتعبير عن ذلك الإيمان . ذلك بأن هذا الإيمان لم يكن عندهم ، كما تدل عليه ثانية المراحل الثلاث التي ذكرنا ، سوى إحساس عميق كان يتدفّق فيهم من حياة مسيحية يستمدونها ، بالنعمى ، مباشرة من الله . وهذا الجمع بين الإيمان والحياة الروحية الباطنة ، هو الطابع الأصيل الذي ما نزال نتبينه في الآثار التي وصلتنا من الآباء .

١ ـ عودة الى ما قبل القرن الرابع

ومن هذه الناحية جاء القرن الرابع المسيحي شيئاً فريداً في تاريخ الكنيسة . كان الجدل حول سر الثالوث ينال الدين المسيحي في صميمه ، كما ذكرنا . إن لم يكن المسيح إلهاً ، فالإيمان المسيحي عبث باطل ، وإن كان المسيح إلهاً ، فكيف تعلل الكثرة في الإله الواحد ؟ كان

هذا جدلنا من وجهه الأول . أما وجهه الثاني فهو : إن كان المسيح إلهاً ، فإنه يقدّس ذويه بروحه القدس ، فكيف ينبغي أن نفهم ذلك التفاعل بين النفس وخالقها المقيم فيها ، فها هو ذا الآن سر النعمى يعرض بمختلف وجوهه لأئمة الدين شرقاً وغرباً . ثم يبدو الوجه الثالث ، وهو أشد الوجوه الثلاثة غموضاً وإشكالاً : إن كان المسيح إلهاً حقاً ، فكيف يكون أيضاً إنساناً حقاً في الآن نفسه ؟

ولا يعني ذلك أن هذه الأسئلة كانت ، يومذاك ، جديدة على الفكر المسيحي . بل إنه أحس ، منذ نشأته ، بما له في سر الثالوث من معاناة . فكيف السبيل إلى التوفيق بين التوحيد الذي جاهر به المسيحيون الأول مع الرسُل واليهود في وجه المشركين ، وبين الإيمان بأن المسيح إله وأن الروح القدس إله أيضاً ؟ على ان هذه قواعد إيمانية ثابتة نجدها في الكتب المسيحية المقدسة والصيغ العقدية الأولى منذ عهد الرسُل . إنهم في القرن الأول كانوا يكتفون بتلاوة هذه الصيغ إلى جانب ما يقابلها في كتب العهد الجديد ، موفقين بين ذلك كله وبين حياتهم العملية . إلى أن كان ، في القرن الثاني ، الاتصال بالاغنسطية الثنوية وما فرضه من ضرورة الإلحاح على التوحيد . ثم جاء الآباء الدفاعيون ، « حماة الإيمان » ، والقديس ايرينيوس ، ونوفَسْيانوس وهيبوليت بمحاولاتهم الـتي تفيد المعنى في جوهره ، ولو بدت قاصرة بعض الشيء في الصيغة والمبنى . وهي لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا ردت إلى قرائنها ونظر إليها من زاوية أصحابها[1] . على أن ترتليانوس ، (١٥٠ أو ١٦٠ — ٢٤٠ أو ٢٥٠)

---

١ لا يتسع المجال هنا لشرح هذه الناحية التي منها كان الآباء « حماة الإيمان » يتصورون « الكلمة » الإلهي في علاقاته بالخلق من جهة ، وبالوحي من الجهة الثانية . انظر كل هذا عند كَيْبِرِيْنه ، تاريخ فكر الآباء ، دِكليه وشركاوه ، باريس ، ١٩٥٣ ، ج ١ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ . وترى هنا مراجع أخرى .

كان أكثرهم توفيقاً من هذه الناحية في قوله : ان المسيح أقنوم واحد في طبيعتين ، وهي الصيغة التي عول عليها بعد ذلك . لكن الفكر المسيحي ، في زمان ترتليانوس ، كان قد تم اتصاله بالفلسفة ، ولما ينظر إليها علماً نظرياً ، بل حكمة عملية ، أعني معرفة ذوقية للتعاليم التي تنبني عليها الحياة المسيحية . أما مع إكْلِمَنْضوس الإسكندري (١٥٠ – ٢١١ أو ٢١٦) ، وأوريجينيس (نحو ١٨٣ – ٢٤٥) ، فكانت الفلسفة قد تجاوزت هذا الحد وأرادت أن تكون علماً تفسيرياً فوق كونها حكمة بالمعنى الذي ذكرناه . فلم تستقم صيغة العقيدة لديهما على ما يرام . ولو برأهما البحث العلمي الحديث من الأخطاء الفادحة التي نسبت إليهما . وحصر هذه الأخطاء في أتباع الرجلين الذين أساؤوا تأويل آثارهما .

والواقع أن الأضاليل التي ظهرت بعدهما لم تنتج عن تعاليمهما بأكثر مما نتجت عن تعاليم مدرسة أنطاكية كما سوف نرى . وكان أشهر هذه الأضاليل في القرن الثالث تصور الله بوجوه ثلاثة أولاً والقول بالتبني ثانياً .

أما أصحاب المذهب الأول فكانوا يرون أن الله واحد بالطبيعة الأقنومية ، وهو اب أو ابن ، أو روح قدس ، تبعاً لظهور صفاته المختلفة ، وليست الأقانيم في الأساس ، إلا « وجوهاً » . عليها نتصور الله من خلال أفعاله . ولقد عرف هذا المذهب ، بعد تكييفه النهائي ، « بالفردانية الوجهية » وأنصاره « بالوجهيين » . ولكن أصحابه كانوا يدعون ، قبل ذلك ، أنهم « الملكيون » ، أي الذين يعترفون بالله الفرد الأوحد ملكاً مطلقاً . كما أنهم كانوا يقولون « بتألم الآب » في « صورة » الابن أو « وجهه » لدى موت المسيح على الصليب ، لأنهم كانوا يتصورون الآب والابن شيئاً واحداً بالذات والأقنوم . هذا وإن

الداعين الأول إلى تلك الأقوال كلها ، إنما كانوا قوماً من آسية الصغرى أقاموا في روما ، وهناك كفروا ، ولا سيما آخر مَنْ ظهر منهم ، وهو سابِليوس ، الذي نظّم المذهب تنظيماً دقيقاً ، وأطلق عليه اسمه ، فعرف بمذهب « السبلنة » أو « السابِليانية » وهي التسمية التي كان آباء القرن الرابع يلجؤون إليها للدلالة على هذا النوع الأول من الأضاليل .

أما القول « بالتبني » فلقد حدث أن سووا بينه وبين « الملكية » ، والأصح أن المذهبين مختلفان . ذلك أن القول « بالتبني » إنما ينبعث من إنكار اللاهوت في المسيح أصلاً بمعنى أن المسيح إنسان عادي بسيط وُلِدَ بطريقة فائقة الطبيعة من الروح القدس ومن مريم العذراء ، وقد حباه الله ، يوم « معموديته » ، القوة الإلهية بنوع خاص وتبناه . وكان أشهر من ذهب إلى هذا القول بولس السميصاتي ، عامل الملكة زينب في أنطاكية حيث عُيّن أسقفاً ، وهو أول من استخدم اللفظة اليونانية « هُمُوُوسيوس » التي تعني « متساوياً » أو « واحداً في الذات والجوهر » للدلالة على تمايز كل من الأقانيم الثلاثة عن الأقنومين الآخرين . لكن هذا الاستخدام لم يكن على الوجه الصحيح الذي عرف به بعد ذلك . ولقد عقد الأساقفة الشرقيون مجمعاً في أنطاكية وخلعوا الرجل من منصبه سنة ٢٦٨ . وهذا يعلل نفورهم فيما بعد من اللفظة اليونانية المذكورة لدى اطلاقها على المسيح .

لكن هذا النفور من الاصطلاح المشار إليه ربما يعود أيضاً إلى التعليم السائد في أنطاكية وربوعها حول الثالوث ذاته . فإن الأئمة في علم اللاهوت هناك كانوا يتقيدون بالمعنى الظاهر الحرفي في تأويلهم للكتاب المقدس ، فتمسكوا بالتمايز الحقيقي الذي يدل عليه الوحي وقالوا : إن كل واحد من الأقانيم « هِيبوستاس » أو « أقنوم » ، مع أن اللفظة

اليونانية تنطوي بحد ذاتها على مفهوم «الذات» أو «الجوهر». فأدى بهم ذلك إلى القول بقليل أو كثير من الصراحة، إن الأقانيم الثلاثة ليسوا فقط ذاتاً أو جوهراً واحداً، بل إن كلاً منهم يختلف عن الآخرين بالذات والجوهر. كان هذا اتجاههم على الأقل، ولقد اكتفوا بالتمايز الصريح بين الأقانيم الثلاثة ظناً منهم أنهم ما يزالون محافظين على عقيدة التوحيد بلجوئهم إلى ضرب من المرتبية بين هؤلاء الأقانيم أخذوها من بعض نصوص لأوريجينيس: فالآب أولاً، ثم الابن، ثم الروح القدس. أما في ما يتعلق بالمسيح فكانوا يعنون بإبراز الناسوت فيه، كما كانوا يعنون، فيما يتعلق بالوحي، بإبراز معناه الظاهر الحرفي. فأفضى بهم ذلك، أحياناً، إلى نوع من تحول النظر عن الصلة الذاتية الجوهرية التي تجمع بين الناسوت واللاهوت في وحدة «الكلمة» المتأنس الأقنومية. ونزعوا إلى تمييز يكاد يكون تاماً بين المسيح إنساناً والمسيح إلهاً، بحيث انتهى الأمر ببعضهم، حتى قبل نسطور، إلى إنكار حقيقة المسيح إلهاً متأنساً.

٢ – تحديد العقيدة المتعلقة بالمسيح في القرن الرابع

لا شك أن هذه الأضاليل والنزعات المشوشة لم تكن لتمنع العقيدة القويمة من أن تستبين وتنجلي في المفهومات الفكرية الفلسفية التي كان أئمة الدين يصوغونها. وكان هؤلاء الآخرون يفعلون ذلك في ضوء «قاعدة الإيمان» المستمدة من الوحي المسيحي المنقول أو السنة المسيحية المأثورة ومن الوحي المدوّن في الكتب المقدسة. كما أنهم كانوا يعودون دائماً، إلا في ما ندر، للاستيثاق من تلك الصيغ العقدية، إلى أسقف روما الذي اعترفوا به صاحب الإمامة الدينية العظمى، إبّان قيام الكنيسة، لأنه خليفة القديس بطرس هامة الرسل. على ان تلك

التوضيحات والصياغات ، إنما كانت تتحقق بصورة جزئية ، في المناطق التي تظهر فيها الأضاليل ، فيعقد الأساقفة مجامع محلية ، ويطلبون موافقة البابا عليها . حتى إذا ظهرت براءة ميلانو في ٣١٣ ، وانقضى عهد الاضطهادات ، واستتب الأمن للكنيسة ، استطاعوا أن يعقدوا المجمع المسكوني الأول سنة ٣٢٥ في نِيقِيَة ، لتوضيح العقيدة المتعلقة بالمسيح إلهاً ، في وجه هرطقة « آريوس » أي « الآريانية » .

١) الآريانية : — وُلِد آريوس في سنة ٢٥٦ ، وتوفي سنة ٣٣٦ . كان لِيبِيّ الأصل ، ولكنه أخذ العلم عن لوقيانوس الانطاكي ، هو وصاحبه أوزيبيوس النيقوميذي . ثم يعود إلى الظهور أوائل القرن الرابع ، في مصر ، حيث سيم كاهناً ، وأخذ ينشر آراءه قبل ٣٢٠ بقليل . كانت هذه الآراء تتصل بمذهب بولس السميصاتي في التبنّي ، على حين أن آريوس كان يدّعي أنه أخذها من القديس لوقيانوس الانطاكي . ولقد كَفّره من أجلها مجمع عقد في الإسكندرية ، فلجأ هو إلى فلسطين . ثم انسحب عند صديقه أوزيبيوس النيقوميذي ، وهناك ألّف كتاباً عنوانه « ثَالْيا » أي « المائدة » ، فيه تعمّد أسلوباً يجمع بين النثر والشِعْر ، ترويجاً لأقواله في أوساط المحترفين وأهل الصناعات . وكان مجمع نِيقِيَة المسكوني قد كَفّره ، هو أيضاً ، كما رأينا وطالب بنفيه . لكن الامبراطور أمر بعودته في سنة ٣٣٠ ، ونفى القديس أثناسيوس الذي رفض أن يوافق على هذه التبرئة . ثم أخذ آريوس يستعد للرجوع إلى القسطنطينية منتصراً ، سنة ٣٣٦ ، وإذا به يفاجأ بموت شنيع جعل أعداءه يذكرون ما ورد في الكتاب المقدّس عن موت يهوذا الاسخريوطي : « لقد مات من اندلاق أحشائه » .

لم يبلغنا من كتاباته سوى مقطّعات من آثار ثلاثة تنسب اليه :

١) بعض منثورات من كتابه « ثَالْيا » . ٢) رسالتان ، إحداهما إلى أوزيبيوس النيقوميذي ، نحو سنة ٣٢١ ، والأخرى إلى أسقف الإسكندرية قبيل انعقاد مجمع نِيقِيَة ، ٣) العقيدة التي وجهها إلى الامبراطور قسطنطين بعد سنة ٣٣٠ ليبرر فيها موقفه . لكن هذه الآثار ، على قلتها ، تكفي للدلالة على مذهبه في خطوطه العامة . كان يقول : « إن الله واحد فرد غير مولود ، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى . فكل ما كان خارجاً عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته . أما « الكلمة » فهو وسط بين الله والعالم . كان ولم يكن زمان ، لكنه غير أزلي ولا قديم . بل كانت مدة لم يكن فيها « الكلمة » موجوداً . « فالكلمة » مخلوق ، بل إنه مصنوع ، وإذا قيل إنه « مولود » فبمعنى أن الله « تبناه » . ويؤدي ذلك إلى أن « الكلمة » غير معصوم طبعاً ، ولكن استقامته حفظته من كل خطأ وزلل . فهو دون الله مقاماً ، ولو كان معجزة الأكوان ، خلقاً بلغ من الكمال ما يستحيل معه خلق شيء أكمل منه رتبة وحالاً » .[١]

هذا ولقد كان مذهب آريوس مكتملاً في مواده وأصوله منذ ظهوره . وهو يقوم في أساسه على إنكار اللاهوت في المسيح وتصوره إنساناً محضاً مهما كان عظيماً . ولذلك أجمع الآباء في نِيقِيَة على تكفيره وعلى الاعتراف بأن المسيح إله وأنه « هُمُوُوسِيُوس » أي « متساو » مع الآب « في الذات والجوهر » . والواقع أن هذه اللفظة اليونانية لم ترِد في الكتاب المقدّس ، وكان أساقفة الشرق المتأثرون بتعاليم انطاكية قد أبدوا احتراساً من استعمالها لورودها في مذهب أهل « التبني » . وخافوا

---

١ راجع في ذلك كله تِكْسِرون . تاريخ العقائد . ج ٢ . ص ٢٤ — ٢٩ . ثم كيريه . تاريخ فكر الآباء . ج ١ . ص ٣٤٠ تا . مع غيره من المراجع . وخاصة **DTC** : في المقال « نيقية » .

أن يؤولها «السابليون» و «الوجهيون» بالمعنى الذي يفهمون عليه سر الثالوث . لكن آباء المجمع اتفقوا أخيراً على القول بها للدلالة على العقيدة المسيحية الصحيحة في المسيح ، لأن النقل المسيحي كان قد ألِفها وفهمها فهماً صحيحاً ولم يرفضها إلا أسقفان ، فنفيا مع آريوس . ثم إن أوزيبيوس النيقوميذي ، صديق آريوس ، لم يلبث أن استمال إليه عطف الامبراطور قسطنطين ، وأحرز نفوذاً جعله يستطيع أن يضم حوله لفيفاً من أساقفة سورية وآسية الصغرى المحترسين من استعمال اللفظة «هُمُوُوُسيوس» . ثم انقسم هؤلاء القوم أولاً إلى فئتين : فئة الغلاة وفئة المعتدلة . أما الأولون فرفضوا الاعتراف بالمسيح إلها رفضاً باتاً ، ولم يكتفوا بقولهم : إنه ليس «كلمة» الله ، بل أعلنوا أنه «ليس شبيهاً به» تعالى ، مستخدمين لذلك اللفظة اليونانية «أنُومِيُوس» فعرفوا بها وسموا «الأنُومِيِين» أي «نفاة التشبيه» . أما المعتدلون فبدلوا لفظة «هُمُوُوسيوس» أي «المتساوي في الذات والجوهر» باللفظة «هُمِيُوسيوس» أي «المتشابه في الذات والجوهر» ، التي أطلقوها حينذاك على المسيح بعد اعترافهم بأنه «كلمة» الله . فعرفوا «بالهُمِيُوسيِين» أي «مثبتي التشبيه في الذات والجوهر» . على أنهم لم يلبثوا أن تحولوا إلى رأي آخر ، فقالوا : إن «الكلمة» «شبيه» بالآب فقط . وأسقطوا من اصطلاحهم «هُمِيُوسيوس» ، الأصلَ الثاني «أوسيا» الذي يدل على الذات والجوهر ، محتفظين بالأصل الأول «هُمِيُوس» الدال على مجرد الشبه . فعرفهم تاريخ الكنيسة «بالهُومِيين» أي «مثبتي التشبيه» .

هذا وإن معظم الأساقفة في الشرق والغرب ما زالوا يردون على هؤلاء الخوارج جميعهم ، ويدافعون عن العقيدة التي أجمعوا عليها في نيقية ويوضحونها . وكان في طليعتهم القديس أمبروزيوس أسقف ميلانو في الغرب ، والقديسان أثناسيوس ، أسقف الإسكندرية ، وباسيليوس ،

أسقف قيصرية قبادوقيا في الشرق . ولقد وفقوا إلى القضاء على الهرطقة في الامبراطورية بتحديدهم الدقيق للفظتين «أوْسيا» التي تعني «الذات والجوهر» و «هيبوستاس» التي تعني «الأقنوم» ، فخرجوا من ذلك كله بالصيغة العقدية الصحيحة الواضحة التي لم تزل عليها الأجيال المسيحية في سر الثالوث ، وهي : «إن الله واحد في ثلاثة أقانيم» . على أنهم لم ينتهوا إلى هذه الصيغة الكاملة إلا في مجمع القسطنطينية الذي كان أول الأمر مجمعاً محلياً ، ثم تحول إلى مجمع مسكوني بعد موافقة بابا روما على ما قرر فيه . وكان قد عقد سنة ٣٨١ ، لتكفير قوم أنكروا أن الروح القدس إله . كان هؤلاء القوم من المعتدلة الآريانيين وقد قيل : إن زعيمهم كان «مَقدُونيوس» ، أسقف القسطنطينية (٣٤٢ — ٣٤٦ ، ثم ٣٥١ — ٣٦٠) . ولكن الأصح أنهم كانوا يتبعون في ذلك مَرَطُونيوس ، أسقف نيقوميذية . ومهما كان من أمر فإنهم عرفوا «بالمَقدُونيِّين» و «بالمَرَطُونيِّين» ، بل «بالوَجْهيِّين» أيضاً . ولقد كُفِّروا جميعهم ، كما ذكرنا ، في مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني (٣٨١) ، الذي حدّد آباؤه أن الروح القدس هو «الرب المحيي المنبثق من الآب والذي تجب عبادته مع الآب والابن» .

٢) النسطورية والنساطرة (١) : — كان فكر الآباء حتى سنة ٣٨١ ،

---

١ المراجع الخاصة في الموضوع :
— ف. نُو . نسطور من خلال المصادر الشرقية . باريس ، ١٩١١ ،
— م. جُوجي . نسطور والمناظرات النسطورية . باريس ، ١٩١٢ ،
— تِكْسِرون . تاريخ العقائد . ج٣ ، ٢٢ — ٣٥ ،
— ا. ميشيل . الاتحاد الأقنومي ، في DTC ، عمود ٤٧١ — ٤٧٧ ،
— أمّان ، المقال نسطور ، في DTC ، عمود ٧٦ — ١٥٧ ،
— أمّان ، نسطور ومشكلته في نظر روما ، RSR ، ١٩٤٩ — ١٩٥٠ . =

يدور حول القاعدة العقدية التي ضبطت في مجمع نيقية ، أي المجمع المسكوني الأول (٣٢٥) ، وهي القاعدة المتعلقة بسر الثالوث الأقدس . ولقد نظروا إلى هذا السر من خلال أقنوم الابن ، الذي أعلنوا أنه «متساو مع الآب في الذات والجوهر» ، ثم من خلال أقنوم الروح القدس ، الذي أعلن آباء المجمع المسكوني الثاني ، أي مجمع القسطنطينية الأول (٣٨١) ، أنه إله حق هو أيضاً . لكن الواقع أن الابن هو الذي كان موضوع البحث والجدل ، ولا سيما من حيث كونه إلهاً حقاً .

ا — قبل نسطور . الأَبولِنَارِيَّة وأبولِينَارْيُوس اللاذقي (٣١٠ — ٣٩٠) : — أما بعد السنة ٣٨١ ، فتحول الاهتمام من سر الثالوث إلى سر التجسد أو التأنس . وكان الباعث الأول على هذا التحول تعليم أبوليناريوس اللاذقي في المسيح . كان الرجل أسقف اللاذقية ، وهو أرسطي المذهب أصلاً . لكنه ، منذ ٣٧٤ ، أخذ يميل في تعريفه الإنسان إلى النظرية الأفلاطونية القائمة على أن الإنسان مركب من أصول ثلاثة هي : الجسد والنفس الحيوانية والروح ، أي النفس الناطقة (نظرية التريكوتوميا) . فذهب إلى أن المسيح بشر بمعنى أن «الكلمة» الإلهي اتخذ له جسداً بشرياً ونفْساً حيوانية . أما الروح أو النفس الناطقة فلقد ناب «الكلمة» منابها . فلم يكن للمسيح إلا طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية إذ أن الجسد بحد ذاته ليس الطبيعة الإنسانية . ولم يكن لأفعال المسيح ، بعد ذلك ، إلا أصل واحد تُردّ إليه فيتولاها . وهذا الأصل هو الطبيعة الإلهية بالذات . وكان يظن أبوليناريوس أنه ، بهذا التعليم وحده ، يستطيع أن يثبت للمسيح وحدته الأقنومية وعصمته

= وتجد في هذه المراجع النصوص الرسمية المدونة في كتاب دِنْزِنْغِر ، مجموعة العقائد والتحديدات والتصريحات المتعلقة بالإيمان والخلقيات ، للكتاب طبعات عديدة .

عن الخطيئة ، ويقول : إن اتحاد النفْس والجسد هو خير ما يمكن أن نمثل به تجسد «الكلمة» الإلهي وصيرورته بشراً. ولقد لجأ أبوليناريوس إلى هـذه الأقوال كلها ، قاصداً أن يصحح وجهاً في تصور المسيح كانت تنزع إليه مدرسة انطاكية ، نتيجةً غير واعية لموقفها في تفسير الكتاب المقدس . كانت هذه المدرسة ، كما قلنا ، تهتم اهتماماً بالغاً بما ينطوي عليه الوحي المدون من معنى حقيقي بل حرفي ، فساقها ذلك إلى أن تبرز بنوع خاص الناحية البشرية في المسيح ، وأن تركز النظر على كمال هذه الناحية . وأدى بها ذلك إلى إغفال وحدة المسيح الأقنومية . فبدا لبعضهم أنه من المستحيل أن يكون هذا المسيح ، الذي هو إنسان حقاً ، إلهاً حقاً أيضاً . وظهرت تلك الأقوال المتطرفة في اثنينية المسيح ضرباً من التصور يفضي ، عن طريق غير مباشر ، إلى الآريانية . ولقد كان أبولِيناريوس تابعاً لمدرسة انطاكية في تمسكها بالمعنى الحقيقي لنص الكتاب ، فرأى أن لا بدّ لتعليمها في هذا الصدد من أن يؤدي إلى تلك النتيجة . فأتى بحله ليحافظ على وحدة المسيح الأقنومية ، وظن أن الدفاع عن الأقنومية الإلهية يقتضي تصور الطبيعة الإنسانية في المسيح بتراء ، أي محرومة من النفْس الناطقة . لقد كان يفوت أبوليناريوس فهم واضح كامل لمعنى الأقنوم . فأصاب في رده على القول بالثنوية في المسيح ، لكن الصيغة التي وضعها لشرح الوحدة الأقنومية كانت فاسدة في أساسها . ولم يرتدع ، قانعاً بالتصحيحات التي أوصته بها الكنيسة حينذاك باسم الوحي والسنة المسيحية المأثورة . فكفّر أقواله مجمع عقد في الإسكندرية برئاسة القديس اثناسيوس (٣٦٢)، ثم مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني (٣٨١) ، وأخيراً مجمع عقد في روما برئاسة البابا القديس داماسيوس (٣٨٢) . ولقد أدت هـذه التكفيرات إلى وقف المناظرة في الموضوع . فلجأ أتباع ابوليناريوس إلى التقية ، ونحلوا مؤلفاته على غيره لترويج مذهبهم .

ب — قبل نسطور . — القول « باشتراك الأسماء والصفات » . —
لكن هذا المذهب كان قد نبه القبادوقيين إلى الخطر المحدق بالعقيدة من هذا الجانب ، كما أنه كان أشد إيقاظاً لانتباه الانطاكيين ، وهم أقرب الناس إلى اللاذقية ، مركز البدعة . فساقهم ذلك إلى الإلحاح على كمال الطبيعة الإنسانية في المسيح ، إلحاحاً متجاوباً مع القول الصريح بحقيقة أقنوميته الإلهية ، إذ كانوا يطلقون على المسيح إلها وإنساناً ، لفظة « الهيبوستاس » أي « الأقنوم » . فجاء موقفهم من العقيدة المتعلقة بالمسيح منسجماً مع تعاليمهم في سر الثالوث ولكنه لم يكن مترتباً عليها .
والواقع أن الأنطاكيين كانوا علماء في التفسير أكثر مما كانوا علماء في اللاهوت . فاكتفوا بإبراز ما ورد وضعاً في الكتاب المقدس ، من أن المسيح هو إله حقاً وإنسان حقاً في آن واحد ، ولم يحفلوا بوحدة المسيح الأقنومية مثلما حفلوا بالحفاظ على معطيات الوحي التي تظهر المسيح إلهاً تارة وطوراً بشراً سوياً . على أن السنة المأثورة كانت تحافظ على تلك الوحدة ، لاجئة إلى القول باشتراك الأسماء والصفات .
أي أن الإيمان المسيحي كان يقضي ، بوحيه المدون ونقله المأثور ، وذلك إبّان ظهوره ، بأن تسند على السواء إلى المسيح إلهاً ، صفات ترتد إلى طبيعة بشرية ، وإليه إنساناً ، صفات أخرى ترتد إلى الطبيعة الإلهية (يوحنا ٨ : ٥٧ ، روما ٩ : ١٥ ، كو ٢ : ٨ ، غلاطية ٤ : ٤ ، اعمال ٣ : ١٥ ، ٢٠ : ٢٨) . وهذا يفترض كون الصفات عائدة كلها ، مثل الأفعال الصادرة عن المسيح ، إلى أصل واحد فيه ، يتميز عن كل من لاهوته وناسوته بحد ذاته . فكان الآباء ورعاياهم المتقيدون بتعاليمهم ، يؤمنون ضمناً ، وقبل أن يجدوا الصيغة الصريحة لهذا الإيمان ، بلاهوت المسيح إنساناً وبوحدته الأقنومية . وأشهر الصيغ المعنوية التي تدل على ذلك هي التسمية الإجماعية التي أطلقت على العذراء مريم منذ أوريجينيس من أنها « أم الله » . ولا شك أن مريم ليست

أم اللاهوت ، ولكنها ، في الواقع العيني ، «أم الله» ما دام المسيح ابنها إلهاً حقاً يجمع بكونه أقنوماً واحداً ، بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية ، جمعاً لا يقبل انفصاماً . على أن بعض علماء انطاكية أخذوا يشكون ، منذ أواخر القرن الرابع ، في صحة هذه التسمية . وربما كان هذا منهم ردة فعل في وجه المذهب الأبوليناري . بل نهض قوم من بينهم ليقاوموها مقاومة صريحة ، يتقدمهم في الطليعة الكاهن نسطور الذي عُيّن ، سنة ٤٢٨ ، أسقفاً على القسطنطينية . وقد أدّى نفوذه فيها إلى اضطرام الازمة العقدية العنيفة التي عُرفت باسمه بعد ذلك .

ويتضح من كل هذا الذي أسلفنا ، أن النسطورية ، مثل اليعقوبية ، إنما تعودان في أصولها التاريخية إلى لبس في المفهومات والاصطلاحات كان يبعد الشقة بين الأنطاكيين والإسكندريين . فعلينا أن نقف قليلاً عند هذه الاصطلاحات لنبرز معانيها ونجلوها مما كان قد طرأ عليها من شبهات .

ج ــ الاصطلاحات المعول عليها : ــ لم تكن مسألة سر الثالوث مسألة اختلاف في الاصطلاحات وحسب ، كما زعم بعض الباحثين الذين تناولوا البحث من زاوية سطحية . إنما تعقدت هذه المسألة بسبب اختلاف المعاني التي كانوا يفهمون عليها اللفظتين اليونانيتين «أوسْيا» و «هيبوسْتاس» المقابلتين للفظتين العربيتين «الذات» و «الأقنوم» . ولعله حدث مثل ذلك في الجدال حول المسألة المتعلقة بالمسيح . فهي مسألة عقدية محضة لكنها دقت واشتبهت معالمها . هي أيضاً ، بسبب الاصطلاحات التي استخدمت لصياغتها بمعان مختلفة . ولقد زاد الأمر لبساً غموض بعض المفهومات المتعلقة بالجدال في صميمه . فتوضيحاً لذلك كلّه لا مناص من تحليل الألفاظ الأربعة اليونانية التي كان فكر

الآباء في القرن الرابع يدور حولها وحول ما انطوت عليه أو أُلحق بها من المعاني . وهي « أوسْيا » (الذات) و « فِيزِيس » (الطبيعة) و « هيبوسْتاس » (الأقنوم) و « بْرُوسُبُوْن » . على أن هذه اللفظة الأخيرة تعني ، أصلاً ، « الوجه المستعار » أو « القناع » الذي كان يضعه الممثل على وجهه عندما يظهر على المسرح لتشخيص دور ما . وهي تفيد معنى قريباً من معنى « الهيبوسْتاس » ، ولكنها تقابل بالذات اللفظة اللاتينية « بِرسُونا » ، التي تحولت إلى لفظة « بِرسُون » في اللغات الأجنبية المعاصرة ، ولا سيما الفرنسية . فنصطلح هنا على تعريبها « بالشخص » ، بعد اسقاط ما تبدو عليه هذه اللفظة العربية من انحصار في المعنى الحسّي والكمّي ، وتقيّدٍ بأطر الزمان والمكان .

لقد كان من المتوقّع أن يطبقوا على سر التجسد والتأنس التوضيحات التي أتاحتها المناظرات حول سر الثالوث . لكنهم قصروا تلك التوضيحات على مفهوم الأقنوم الذي أثبتوا حقيقته العينية ، للردّ على « الوجهية » ، ولتمييزه عن الذات الإلهية الواحدة المشتركة بين الأقانيم الثلاثة . فحدّدوا الأقنوم ، حينذاك ، في علاقته مع الذات الإلهية فقط . ولم يكن هذا التحديد كافياً ، وإن شئت فقل : إنه لم يكف في الواقع لحل المشكلة المتعلقة بالمسيح ، وهي مشكلة قائمة على الصلة بين « الأقنوم » و « الطبيعة » (فيزيس) . فهذه اللفظة الأخيرة هي التي يجب توضيح معناها هنا بنوع خاص . وهو أمر لن يتيسر لنا ما لم نكن قد جلونا معاني الاصطلاحات الثلاثة الأخرى ، والدرجات التي أدركتها هذه المعاني في الوضوح ، لدى استمرار المناقشات وتطورها . فنستطيع ، حينئذ ، أن نتتبع فكر الآباء في مسيره نحو الازدياد من الضياء ، وأن نفهم ، على وجه أصح ،

موقف كل واحد من الآباء الذين اشتركوا في تلك المناقشات والمناظرات .

أما لفظة « أوسْيا » ، فإنها تدل أساساً على الذات النوعية التي يحصّلها الذهن بالتجريد من شيء موجود . ويختلف مفهومها عن مفهوم « الفيزيس » أي « الطبيعة » الذي يدل على حقيقة الشيء الفردية . ويسعنا أن نقول : إن بين المفهومين ما بين مفهومي « الماهية » و « الانية » عند الفلاسفة في الإسلام . لكنه حدث للفظة « فيزيس » أن تستخدم غالباً مرادفة للفظة « أوسْيا » كما سوف نرى . فنجد الآباء يؤثرون مثلاً لفظة « فيزيس » (طبيعة) عندما يقصدون طبيعة المسيح الإنسانية التي هي حقيقة فردية مخلوقة ، على حين كانوا يفضلون استخدام اللفظة « أوسْيا » ، (الذات والجوهر) ، في تعاليمهم المتعلقة بسر الثالوث الأقدس .

على أن للفظة « فيزيس » دلالة أشد غموضاً وتعقيداً أيضاً . فمعناها الأول المباشر هو « الحقيقة » أو « الطبيعة الفردية » الموجودة في الأعيان ، كما ذكرنا . وهي « الذات » محقّقة في الأشياء ، بمعنى أنها ، في هذه الأشياء ، الأصل الذي ترتد إليه أفعالها . لكن هذه اللفظة قد تؤخذ أحياناً بمعنى شديد الشبه بما تدل عليه لفظة « أوسْيا » . ولقد حدث هذا غير مرة في البحث عن الله الذي هو واحد في ذاته وحقيقته . ولذلك نجد اللفظتين مترادفتين في الإبانات المتعلقة بسر الثالوث ، أو في « علم اللاهوت » كما كانوا يقولون ، ولو كان يطيب لهم أن يفضلوا استعمال اللفظة « أوسْيا » . كما أن « فيزيس » قد تدل أيضاً على مجموعة الأفراد في النوع الواحد . لا على الحقيقة الفردية بوجه خاص . وفي هذه الحال لا تنطبق انطباقاً تاماً على مفهوم « الأوسْيا » الذي يعني أصلاً « الذات » أو « النوع » بحد ذاته . هذا وان للفظتنا

« فيزيس » مدلولاً ثالثاً أيضاً وهو الشخص أو الأقنوم ، وإن شئت فقل : « النفْس » بالوجه الذي يمكنك أن تتصور عليه مفرد الجمع « أنفس » . على أن هذا الاستعمال عائد إلى أمرين : أولهما الغموض الذي يبدو عليه هذا المدلول الأخير عند الكثير من الآباء ، وثانيهما تصورهم المدلول ذاته منبئاً ، في الغالب ، عن شيء ثابت في الأعيان ، وليس صورة ذهنية فقط . إلا أنه يجب أن نلاحظ أن « فيزيس » لا تطلق على معنى « الشخص » أو « الأقنوم » إلا في التعليم المتعلق بالمسيح ، ولم ترد قط بهذا المعنى في « علم اللاهوت » ، أي العلم الذي موضوعه سر الثالوث ذاته . فإن التمييز بين الأقانيم في الله كان قد أصبح أمراً مفروغاً منه ، بعد الحلول التي أفضت اليها المناظرات حول الآريانية .

أما اللفظة « هيبوسْتاس » فإن مسألتها تتعقد بسبب الغموض الذي طرأ على تصور معناها وحصوله في الفكر ، على أن الاصطلاح والتصور خاضعان هنا لوجهة النظر التي كان فكر الآباء في الشرق متقيداً بها .

نقول أولاً : إنهم تصوروا « الهيبوسْتاس » أي « القائم في ذاته وبذاته » ، عادة ، من حيث كونه شيئاً عينياً ، أوضح ما يكون الشيء في الاعيان . إنه الجوهر الأول ، في الاصطلاح الأرسطي ، ويتمتع بكل الصفات المسندة إلى الطبيعة الحقيقية لدى اكتمالها ووجودها ناطقة مستقلة بذاتها . وواضح أن الشيء ، إذا كان كذلك ، لم يعد عرضاً من الأعراض فقط ، بل يمسي جوهراً قائماً بحقيقته تامة ، وطبيعته كاملة . وهو ، من وجه ما ، « طبيعة » ، لا أمر مجرد في الأذهان . وساق الآباء نظرهم إلى « الهيبوسْتاس » من هذه الناحية إلى أن يروا في كل « أقنوم » « طبيعة » ، ويبرزوا كل ما من شأنه أن يرجح توحيد المعلومين على التمييز بينهما .

ونقول ثانياً : إن السؤال يرد حينئذ في ما إذا كانت كل « طبيعة » « أقنوماً » ، إن صح أن « الأقنوم » هو « الطبيعة » . ولقد أجاب ليونطوس البيزنطي عن هذا السؤال ، في القرن السادس ، إذ بيّن أنه لا يصح القول إن كل « طبيعة » « أقنوم » ، ولو كان لكل طبيعة « أقنوم » ، ما دام العرض وحده خالياً من « الأقنومية » أي غير قائم بذاته . لكن بين « اللاأقنومي » ، أي غير القائم بذاته ، و « الأقنوم » ، أي القائم بذاته ، مجالاً للقول بحد أوسط هو « ما كان في أقنوم » . وهذا « القائم في أقنوم » ، هو جوهر فردي فقط ، جاء محروماً من وجوده الخاص ولم يقم بذاته في ذاته ، بل بأقنوم وفي أقنوم غريب عليه . لكن هذا التمييز والتوضيح يفترضان أن « الهيبوستاس » أي « الأقنوم » أصبح الآن أمراً ينظر اليه من ناحية التجريد الذهني الذي يخلع عليه الشمول والتعميم ، ولم يعد شيئاً فردياً يحصر في الوجود العيني . لقد كان فكر الآباء مع ليونطوس البيزنطي قد ارتقى من مفهوم « الأقنوم » القائم بذاته في الأعيان ، إلى صورته الذهنية الكلية المجردة التي هي القيام في الذات وبالذات . فاكتُشف حينئذ الأصل المعنوي الصوري الشامل الذي به يقوم « الأقنوم » ويحدد ، ويدل على الوجود في الذات وبالذات « المقول » في « الطبيعة » إذا اكتملت .

لا شك أن فكر الآباء كان ينطوي ، في صيغه العقدية ، على هذه الصورة الكلية « للأقنوم » وقد أكسبها التجريد الذهني وضوحاً وصفاء ، ولا سيما لدى القبادوقيين ومن تبعهم . لكنه ، قبل ليونطوس البيزنطي ، كان يشتمل على تلك التمييزات اشتمالاً ضمنياً من غير كشف ولا تصريح . كانوا ، قبل ذلك ، قد أثبتوا معاني فردية جزئية في ما يتعلق بالأقانيم الإلهية ، ولما يتبينوا عموم تطبيقها . وهذا يدل على أنهم لم يفهموا ، في ما انتهوا إليه من نتائج ، الطابع الكلي الجامع لبعض تلك المعاني والمانع من بعضها الآخر لدى تطبيقها على « الأقنوم » .

فبقيت مقومات هـذا الأقنوم الأساسية مشوبة لديهم بأصول أخـرى كانت أقل اتصالاً به في حـد ذاته . لقد لاحظ القبادوقيون مثلاً أن الطابع الأول الذي ينفرد بـه الأقنوم هو «الوجود في الذات» اللازم «لكل جوهر قائم بذاته» . وربمـا وجدنا عند القديس غريغوريوس النازينزي إلحاحاً ، أشد منه لدى القديس باسيليوس ، على أن الأصول التي يقوم بهـا «الأقنوم» هي الاكتمال الكلي والاسـتقلال بالـذات والروحانية . لكن القديس غريغوريوس النيسي يضيف إليها مبـاشرة الذاتِ لأفعالها وحرية الاختيار . مع أن الأولى بهذين الأصلين الأخيرين أن يحدد بهما «الأقنوم» من الناحية الأدبية والقانونية ، لا في مـدلوله الميتافيزيقي ، المعول عليه وحده هنا . فضلاً على أن أبوليناريوس اللاذقي يدخل فيه أيضاً ، بالمعنى ذاته ، مفهوم «النفْس الناطقة» ، وكان هذا هو المنطلق الذي أفضى بالرجل إلى الأخطاء التي ذكرنا في ما سلف . فلا غرو إن أدت هـذه الإضافات والاشتباهات كلها إلى ما أشرنا اليه من غموض في المفهومات واختلاف في الاصطلاحات . بـل يـذهب بعض الباحثين إلى أن القديس كيرلس الإسكندري ذاته لم يكن على بينة من الأمر في هذا المجال . فلم يسعه أن يضع الصيغ الواضحة الـتي تكون على صفاء تام يستحيل معه كل لبس وإبهام . ولقد شق عليه أن يتصور الأمر بالغاً تمامه ، لأن نظره كان مركزاً على الأقنوم في وجوده العيني الواقعي بنوع خاص . ولئن تجنب الخطـأ في هذا الصدد ، فإن ذلك عائد إلى أنه كان يهتدي برهافة حسه اللاهوتي أكثر مما كان ينقاد إلى تصوراته الفلسفية .

هذا وإنا لننتهي الآن إلى اللفظة الرابعة والأخيرة ، وهي لفظـة «بْرُوسُبُون» بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً . لقد استخدمت هذه اللفظة ، في علم اللاهوت المتعلق بسر الثالوث ، بعد القرن الرابع ، مرادفـة للفظة «هيبوسْتاس» . ونجد هذا الترادف في التعليم المتعلق بالمسيح أيضاً .

على أن مفهوم « البْروسبُون » يبدو هنا مصطبغاً بألوان فكرية ينبغي أن نشير إليها .

كان القديس كيرلس وأتباعه من مدرسة الإسكندرية ينزعون منزعاً ظاهراً إلى إبراز اللاهوت في المسيح ، فلا يتصورونه قائماً بالطبيعة الإلهية فقط ، بل أقنوماً إلهياً بالمعنى الدقيق الخاص . ومن هنا كان ميلهم الشديد إلى أن يقربوا بين مفهومي « الهيبوستاس » و « الفيزيس » اللذين يكادان يدلان كلاهما عندهم ، على الأقنوم الجوهري القائم بذاته . فأدّى ذلك إلى أخذهم الاصطلاح « بْروسبُون » مرادفاً « للهيبوستاس » ، وإلى حد ما ، « للفيزيس » . والواقع أن « البْروسبُون » لا يعني قط ، عند القديس كيرلس ، شيئاً اعتبارياً شبيهاً بما نسميه اليوم « الشخصية الأدبية » .

أما الانطاكيون فإنهم ، كما رأينا ، ينزعون نزوعاً واضحاً إلى تركيز النظر على ناسوت المسيح . ولكي يبرزوها كاملة تجاه الابوليناريين ، كانوا يطلقون عليها لفظة « الهيبوستاس » بمعنى قريب جداً إلى مدلول « الطبيعة » . لكنهم كانوا حينئذ يميلون إلى التخفيف مما ينطوي عليه « الأقنوم » من معنى حقيقي ، بل إلى حذف هذا المعنى أيضاً ، لئلا يلحقوا بالطبيعة شيئاً غريباً عليها .

وبكلام آخر : كانوا يميلون ميلاً قوياً إلى القول بالطبيعتين في المسيح ، لأنهم كانوا يقدمون مفهوم الطبيعة على كل ما عداه بحيث يحولون إليه مفهوم « الهيبوستاس » . فأخذوا اللفظين « فيزيس » و « هيبوستاس » بمعنى « الطبيعة الشخصية الأقنومية » ، و « البْروسبُون » بمعنى آخر يدل على « الأقنوم وصاحب الطبيعة » . فضلاً على أن هذا « الأقنوم » ، المتصل كثيراً أو قليلاً « بالطبيعة » ، كان أمراً مطموساً بعض الشيء في انطاكية . صحيح أن ذوي العقيدة القويمة ، هناك ، كانوا يعترفون

له بوجود حقيقي ، لكنهم ربما لم يتبينوا ، بما ينبغي من الوضوح ، طابعه الخاص ، وهو كونه قائماً بذاته قياماً بالطبع والواقع . فأدّى بهم ذلك إلى أن يرفضوا الصيغ التي جاء بها القديس كيرلس في هذا الصدد . أما النسطوريون ، فإنهم قد تصوروا « الأقنوم » شيئاً أدبياً معنوياً محضاً ، وأمراً عرضياً . فدلت لفظة « البْروسُبُون » عندهم على على « الشخصية المجازية » بالمعنى الواسع ، أكثر مما دلت على الأقنوم أو « الشخص » الحقيقي . بل ربما لم يفهم نسطور إلا على هذا الوجه لفظة « بْروسُبون » الواردة في عبارته « البْروسُبون الحقيقي » . ومهما كان من أمر ، فإن هذا الوجه هو الذي وردت عليه لفظتنا في الصيغة التي كان الرجل يؤثر استخدامها للدلالة على « أقنوم » المسيح في نظره . فيقول : إنه « البْروسُيون الناتج عن الاتحاد » بين الطبيعتين الإلهية والبشرية .

لقد كان للتصور الذي ذهب إليه القديس كيرلس وأتباعه محاسنه . فإن استخدام اللفظة « أقنوم » أو « هيبوسْتاس » في علم اللاهوت المتعلق بسر الثالوث ، كان قد حفظ لكل أقنوم من الأقانيم الإلهية طابعه الوجودي الحقيقي في مقابل الذات الإلهية الواحدة . وكذلك أيضاً أتاحت النظرة العينية الواقعية إلى هذا « الأقنوم » ، في المسألة المتعلقة بالمسيح ، للعلماء أن يصرحوا بوحدة المسيح الاقنومية القائمة بذاتها . لكن اللبس الذي ينطوي عليه ذلك التصور واضح هو أيضاً . فإن الاصطلاح ذاته ، « طبيعة » (فيزيس) أو « أقنوم » (هيبوسْتاس) ، كان من شأنه أن يدل على معنيين . كان يعني تارة « الطبيعة » بحد ذاتها لدى التفكير بطبيعة الشيء إذا خطرت بالبال قبل الشيء ذاته . وكان يعني طوراً « الأقنوم » لدى التفكر بالطبيعة مشتملة على الشيء ، أي ، في الواقع ، إذا خطر بالبال الشيء ذاته القائم بهذه الطبيعة .

وقد أدى ذلك إلى خطر شديد على العقيدة بما أفضى إليه من صيغ لاهوتية متضادة ، إن لم نقل متناقضة . كان الانطاكيون ينظرون إلى المسيح في ناسوته أولاً ، وهو عندهم مثل لاهوته : «فيزيس» و «هيبوسْتاس» . على أنه يجمع بين الناسوت واللاهوت أصل أدبي معنوي هو «البْروطُبون» الذي يكاد لا يكون له شأن في الحقيقة والواقع . فيميلون إلى القول بأن للمسيح طبيعتين تشبه كل منهما أن تكون مستقلة عن الأخرى . وكان الإسكندريون ينظرون إلى المسيح من حيث لاهوته أولاً ، ويرون بين «الفيزيس» و «الهيبوسْتاس» و «البْروسُبون» ما يكاد يكون ترادفاً على معنى واحد ، فيجيبون الانطاكيين : «بل للمسيح طبيعة واحدة» . وهم يقصدون بذلك أن له ، كما نقول اليوم ، أقنوماً واحداً هو «أقنوم» الكلمة المتجسد . فلا غرو إذا ولّد هذا الاختلاف في النظر اختلافاً في الفهم والتأويل كانت نتيجته الزلل والضلال . ولم تكن الفلسفة ، يومذاك ، من القوة بحيث تهدي إلى توضيح المفهومات وتكفي للدلالة على الصواب . فضلاً على أن الآباء ، لا سيما القديس كيرلس ، لم يكونوا يعولون عليها أولاً . إنما كانوا يعودون في تفكيرهم إلى قواعد الإيمان الأصيلة : أي إلى الوحي المدون والسنّة المسيحية المأثورة وذوقهم المسيحي الكاثوليكي . على أن ذلك لم يمنع أفراداً من الفريقين من أن يقعوا في الأضاليل . أما الفريق الأنطاكي الذي كان يطيب لأصحابه أن ينظروا إلى معنى «الطبيعة» (فيزيس) من خلال معنى «الأقنوم» (هيبوسْتاس) ، فنجد فيه ، إلى جانب أئمة كانت عقيدتهم بالغة من الصحة تمامها ، قوماً تقيّدوا بتعليم نسطور وذهبوا إلى القول بالاثنينية الأقنومية الصريحة . وأما الفريق الإسكندري التابع للقديس كيرلس والذي كان أفراده يميلون إلى تصور معنى «الأقنوم» من خلال معنى «الطبيعة» ، فيقابلنا عندهم علماء من الطراز الرفيع استقامت عقيدتهم ، مثل القديس كيرلس ذاته .

ولكنا نجد بينهم أيضاً أصحاب القول الصريح بوحدة « الطبيعة » مثل « أوتيخيس » ، وخصوماً لمجمع خلقدونية المسكوني (٤٣١) ، لم يطمئن المؤمنون ، رعاة ورعايا ، لتعاليمهم ، مثل « السِّفيرِيّين » .

هذا ونستطيع الآن أن نعود إلى سرد الحوادث كما ظهرت ، برد المناظرات إلى قرائنها التاريخية وتحديد المذاهب بمواقف أصحابها . فنقول إن الكنيسة اضطرت ، في هذا القرن الرابع الذي ما نبرح في صدده ، أن تقف بوجه فريقين ظهرا بعد الآريانية ، وهما فريق النساطرة من ناحية وفريق من عرفوا باليعاقبة بعد ذلك .

ج — نسطور والنسطورية — أما ما عرف بالنسطورية وبالنساطرة فيعود الى نسطور ، وهو أول مَن ظهر للمؤمنين داعيـاً إلى القول جهـاراً بالاثنينية الأقنوميـة في المسيح .

وُلِد الرجل في البلدة التي تسمى اليوم مراش ، من أعمال تركيا ، ودرس في انطاكية ، ثم التحق بأحد الأديرة الواقعة في جوارها . ولم يلبث أن اشتهر بمواعظه ، فاختاره الامبراطور أسقفاً على القسطنطينية في سنة ٤٢٨ . وأخذ هناك بمقاومة الآريانيين وغيرهم من الهراطقة ، فتفاءل الناس بصدق جهاده في سبيل العقيدة القويمة . إلا أنه ، منـذ أواخر السنة ذاتها ، ظهر بتعليمه الجديد : إن العذراء ليست « أم الله » حقاً ، وإن المسيح لا يقوم بأقنوم واحد بل بأقنومين . ثم بلغ الحبر القديس كيرلس في الإسكندرية ، وعقد مجمع أفسس المسكوني الثالث (٤٣١) الذي كفر فيه نسطور . فعزل عن منصبه ، ومنع من نشر آرائه ونفي إلى البطراء (٤٣٥) ثم إلى صحراء مصر . وهناك مات سنة ٤٥١ ، بعد أن وضع مؤلفه الأخير بعنوان « كتاب هرقليدس الدمشقي » من خلاله استطـاع المؤرخون أن يطلعوا على مـذهب الرجـل في تفاصيله .

د) نسطور وثيودوروس المصيصي (٣٥٠ – ٤٢٨) : – هذا وان نسطور لم يكن أول من قال بالأقنومين في المسيح ، بل كان ، في هذا القول ، تابعاً لثيودوروس المصيصي الذي ورد في كتابه «تجسد ابن الله» ما يلي مثلاً : «عندما نميز بين الطبيعتين ، نقول : ان طبيعة الله «الكلمة» طبيعة كاملة ، كما أن أقنومه كامل أيضاً ، إذ أنه لا يسعنا أن نقول عن «الهيبوستاس» إنه غير أقنومي . وبالمعنى ذاته نقول : إن الطبيعة البشرية في المسيح كاملة وإن أقنومه البشري كامل . لكنا عندما ننظر في الاتحاد بين الطبيعتين ، نقول : إنه لا يقابلنا حينئذ إلا أقنوم واحد» . أما هذا الاتحاد فهو اتصال ، أو اسناد وإضافة ، والأولى به أن يقال : إنه «سكنى» «الكلمة» الإلهي في الإنسان يسوع . على أن هذه السكنى لا تتحقق آنذاك بمعنى أن «الكلمة» حاضر بالذات والجوهر (أوسيا) في هذا الإنسان ، حتى ولا بالقوة أو القدرة من حيث كونه أصلاً للأفعال والأعمال ، بل بالأنس والرضوان ، مثلما هي سكنى الله في الأبرار .

وكان ثيودوروس المصيصي ذلك ، مخالفاً السنّة المسيحية كلها بنفيه القول المأثور «باشتراك الأسماء والصفات» في المسيح على الوجه الذي حددناه آنفاً . فيذهب إلى أن الإنسان وحده هو يسوع ، كما عرفه التاريخ ، ولا يسعنا أن ننسب إلى هذا الإنسان أعمال «الكلمة» وصفاتها . أما مريم ، فليست «أم الله» إلا بالمعنى الاضافي أو المجازي ، كما أن الإنسان يسوع ليس ابن الله حقاً وفعلاً . وإن أطلقت عليه هذه التسمية ، فبمعنى أنه أصبح أهلاً لها «بالنعمى» فقط . والذي ولد ومات ليس ابن الله بل هو الإنسان ابن داود .

أما نسطور ، فلم ينته إلى هذا الحد في نقضه لسر التجسد . لقد انطلق من الموقف الانطاكي الذي هو شرعي في أساسه . وهو يعني أن

للمسيح طبيعتين متباينتين كاملتين تحتفظ كل منهما بخواصها وملكاتها التي بها تتحرك وتعمل . على أن المسيح ، مع ذلك واحد : إنه لشخص (بْروسُبون) واحد ، وإن فيه لشخصاً (بْروسُبون) فرداً . لكن نسطور يتصور هذه الوحدة على انها نتيجة الاتحاد ، لا على أنها قائمة بالرغم من الاتحاد ، أي بالرغم من الكثرة التي يفترضها كل اتحاد في أساسه . ثم إن المسيح واحد بهذا المعنى ، لأن الأقنوم القديم الذي هو أقنوم « الكلمة » الإلهي تولى الطبيعة الإنسانية تولية شاملة : ولذلك لم يكن « شخص » (بروسُبون) المسيح هو « شخص » (بْروسُبون) « الكلمة » الالهي بالذات . فلا يسعنا القول حقاً « باشتراك الأسماء والصفات » ، ولا سيما القول بأن العذراء مريم هي « أم الله » . فضلاً على أن المسيح إنساناً ليس ابن الله « طبعاً وحقاً » ، بل إنه كذلك « بالاشتراك في التسمية » مع الابن ، أي مع « الكلمة » الإلهي ، الذي هو « بوجه الاطلاق وبالذات » ابن الله حقاً . وعلى هذا ، فشتان ما بين الوحدة التي يثبتها نسطور أصلاً ، والوحدة في أصالتها وحقيقتها .

وهذا أمر يبدو بوضوح أشد إذا ما لاحظنا نوع الاتحاد الذي يعترف به نسطور بين الطبيعتين ، أو بين الله والإنسان في يسوع الناصري . فهو لا يقبل هذا الاتحاد اتحاداً « في الذات » أو « في الأقنوم » (هيبوسْتاس) ، منعاً من تصوره على نحو ما بين النفْس والجسد في الإنسان . ولقد أصاب بردّه هذا التصور ، لكنه يعني باتحاده ما كان أشبه شيء بالاتصال والقربى عن طريق الأنس والرضوان. وإذا وردت عنده لفظة « اتحاد » ، فبمعنى أن مفهومها يتحقق في شخص (بْروسُبون) خاص يسميه « شخص الاتحاد » الذي ليس حينئذ « شخص » « الكلمة » القديم ، ولا « شخص » الإنسان ، بل شخص

المركب من الطرفين . فلا يقابلنا حينئذ «شخص» بالمعنى الحقيقي ، بل تقابلنا «شخصية» أدبية معنوية ، وهي صفة فقط ، بل وصف عرضي ليس أكثر .

صحيح أن عبارة «الشخص الحقيقي» واردة عند نسطور ، في مؤلفه كتاب «هرقليدس» على الأقل . لكنه يستعملها حينئذ للدلالة على أن لكل من اللاهوت والناسوت «شخصه الحقيقي» . ولا شك أنه يرى في المسيح تبادلاً بين الطرفين ، بمعنى أن اللاهوت يعمل بوساطة «شخص» الناسوت ، والناسوت بوساطة «شخص» اللاهوت ، أي أن المسيح ، إلهاً ، يفعل أفعال الإنسان لأنه دائماً إنسان ، وأن المسيح إنساناً يفعل أفعال الله ، لأنه دائماً إله . غير أن «الوحدة الأقنومية» ما تزال قائمة على أن «شخص الاتحاد» يتولى بالتناوب كلاً من الشخصين الحقيقيين ، وأن هذا الاتحاد هو دائماً أدبي ومعنوي فقط . ويجب أن نفهم الأمر على هذا الوجه أيضاً ، حتى ولو دل «الشخص الحقيقي» أولاً على مجموعة الخواص التي تلزم الطبيعة وينفرد بها الأقنوم ؛ ثم ثانياً ، وعن طريق غير مباشرة فقط ، على الأقنوم بالذات الذي كاد يكون شيئاً مهملاً في نظر الانطاكيين . وهذا يؤكد ما أسلفنا عن مفهوم «الشخص» في معجم نسطور ، من أنه يدل ، بشيء من التجوز ، على ما نفهم اليوم عادة «بالشخصية» . وذلك ليس في عبارة «الشخص الاتحادي» أو «شخص الاتحاد» فقط ، بل في صيغة «الشخص الحقيقي» أيضاً . فيكون مختلفاً عن «الطبيعة» و «الاقنوم» اللذين يعنيان كلاهما «الطبيعة» كاملة ، فردية ، موجودة في الأعيان ، وهي تدرك حينئذ كمالها بكونها «شخصاً» . وإن صح ذلك كله دب الاضطراب لا محالة إلى ما يقتضي تعليم الوحي والسنة المأثورة أن تفهم عليه وحدة المسيح الجوهرية الذاتية .

على أن هذه النتيجة إنما تزداد وضوحاً وثباتاً ، إذا ما ذهبنا ،

مع بعض الباحثين ، إلى أن اصطلاحي « الطبيعة » و « الأقنوم » ، لا يدلان ، عند نسطور ، دلالة مباشرة على الطبيعة فقط ، بل على « الأقنوم » قائماً بذاته أيضاً . ويجب القول : إن « الشخص الحقيقي » لا يختلف عنهما حقاً ، بل تترادف الاصطلاحات الثلاثة على معنى واحد ، يكون ، في نهاية الأمر ، معنى الأقنوم القائم بذاته أبداً كما كان الأمر في الإسكندرية . أما « الشخص الاتحادي » أو « شخص الاتحاد » فيصبح معناه ما نفهم عليه اليوم « الشخصية » المعنوية التي لا تكون إلا عرضية فقط . ويقوم ذلك كله على أصل فكري كان واسع الانتشار في انطاكية وتهاونت الإسكندرية في مقاومته ، وهو أن كل طبيعة ، إذا اكتملت ، كانت أقنوماً قائماً بذاته لا محالة . فإذا صيغ مذهب نسطور هذه الصياغة المحكمة ، اشتد بروز ما بينه وبين مذهب القديس كيرلس من خلاف : فالمسيح بأقنوم هنا وبأقنومين هناك . ولم يعد الاختلاف ، عند ذاك ، بين الطرفين ، اختلافاً في النظر أو في الصيغ يحجب الفكر هنا عنه هناك . بل يرتد الكل إلى تناقض جذري بين المذهبين في المسيح ، يقوم احدهما على القول بالاثنينية الأقنومية والآخر على القول بوحدة الأقنوم . فلا غرو إذا قام بين الفئتين جدال حامي الوطيس ، عنيف .

أما مثار هذا الجدال فكان لقب « أم الله » ، الذي طاب للمسيحيين كافة أن يطلقوه على مريم العذراء منذ عهد أوريجينيس . وكان ثيودوروس المصيصي قد حاول أن يمنع من القول به في انطاكية ، فقام المؤمنون عليه واضطر إلى الرجوع عن كلامه على رؤوس الأشهاد . ثم كان من حسن حظه أن توفي قبل أن تنتشر المسألة في الرأي العام المسيحي وتثيره ، فرحل موفور الكرامة حتى في الإسكندرية ، حيث رثاه القديس كيرلس وأثنى عليه . على أن هذا القديس عدل عن رأيه في الرجل بعد ذلك ، وأعلن أن ثيودوروس هو الذي كان

أبا النسطورية حقاً .

ذلك بأن نسطور لم يلن للمقاومة مثلما لان أستاذه . وكان قد نزل عليه في مصيص ، وهو في طريقه إلى القسطنطينية ليتسلم منصبه الجديد . ولقد صحبه إلى عاصمة بيزنطة أحد كهنة انطاكية ، المدعو أنسطاس ، فأخذ يستنكر جهرةً إطلاق لقب «أم الله» على العذراء . وأحدث فتنة عظيمة في مؤمني المدينة . وبدلاً من أن يذم نسطور كاهنه ويزجره عن تعاليمه ، راح هو أيضاً يدافع عنه ويثني عليه في حلقة من المواعظ ألقاها في الموضوع . فحاول أحد الأساقفة الموجودين في القسطنطينية أن يرده عن موقفه ، فلم يفلح .

٢) تدخل القديس كيرلس الإسكندري . هذا ولقد أحس الرجل بالعنف الذي به قاوم المؤمنون أقواله ، فأراد أن يضمن له حماية بابا روما ، وهو يومذاك القديس شِلِسْتِينوس الأول (٤٢٢ — ٤٣٢) . فكتب إليه يطلعه على الأمر ويطلب منه عقد مجمع مسكوني يبرِّئه . ولم يكتف البابا بالمعلومات التي وصلته من القسطنطينية ، بل طلب من القديس كيرلس في الإسكندرية أن يوافيه بما لديه أيضاً . والواقع أن هذا الأخير لم يلبث أن اطلع على تعاليم نسطور ، فألقى وعظاً سنة ٤٢٩ ، يحذّر فيه رعاياه من المذهب الجديد ، مكتفياً بشرح العقيدة القويمة المتلقاة من السنّة المأثورة . ثم أردف هذا الوعظ برسالة إلى الرهبان للغاية ذاتها ، آنس فيها نسطور إشارة إليه ، فغضب . ثم كتب إليه كيرلس مرتين لينبّهه إلى خطورة الموقف . أما نسطور فردّ بجوابين ، يستروح منهما شيء من الاستياء ، زاده شدةً ما كان بين المركزين المسيحيين من المنافسة على الإمامة الدينية في الشرق يومذاك . على أن القديس كيرلس أرسل ، بعد ذلك ، سنة ٤٣٠ ، برسائل ثلاث يشملها عنوان واحد ، «في الإيمان المستقيم» ، إلى الامبراطور

وذويه في بلاطه . وعند ذاك ، أي بعد مرور سنة على اتصال البابا به يستطلعه في الأمر ، كتب جوابه إلى « شيلِستِنوس الأب الأقدس » في ربيع ٤٣٠ . وأضاف إلى هـذا الجواب مذكرة تشتمل على الجدل في مراحله المختلفة وعلى نص المكتوبات التي دفعه هـذا الجدال إلى وضعها . فعقد البابا ، في شهر آب من السنة ذاتها ، مجمعاً رومانياً كَفَّر فيه تعليم نسطور . ثم أرسل برسائل أربع إلى الشرق : كانت الأولى موجهة إلى نسطور نفسه ، يطلب فيها من الرجل أن يعلن رجوعه عن أقواله بعد عشرة أيام من استلامها . أما الثانية ، فكانت موجهة إلى كنيسة القسطنطينية ، والثالثة إلى يوحنا أسقف انطاكية ، والرابعة إلى القديس كيرلس ذاته ، يعيّنه فيها البابا ممثلاً للسدة البطرسية ومكلفاً بتطبيق أحكامها .

وما أن استلم القديس هذا الكتاب ، حتى دعا أساقفة مصر إلى مجمع عقد في الإسكندرية ، في تشرين الأول عام ٤٣٠ ، وأجمعوا فيه على اثنتي عشرة قاعدة ، كَفَّروا بها تعاليم نسطور ، وعرف الكل « بالاثني عشر تحريماً » . لكن هذه القواعد ، بالرغم من صحتها ، كانت تتناول العقيدة بصيغ مطبوعة بنظرة الإسكندريين إلى مسألتنا . فنتج عن ذلك سوء تفاهم بين أنصار القديس كيرلس والانطاكيين ، لا يسعنا أن نفهمه بوضوح ما لم نلم ، ولو إلماماً سريعاً ، بتلك الصيغ التي خلعها بطريرك الاسكندرية على تفنيده لآراء نسطور .

لقد أشرنا في ما سلف ، إلى الترادف الذي يميل القديس كيرلس ، مع علماء الإسكندرية ، إلى أن يجعله بين الألفاظ الثلاثة « فيزيس » و « هيبوستاس » و « بروسُبون » ، بمعنى أنها تدل كلها على الأقنوم القائم بذاته . وإنه ليسعنا أن نعلل لديه ذلك بالوجه الذي منه ينظر إلى سر التجسد .

إنه على غرار الإسكندريين ، ينظر إلى المسيح من حيث كونه إلهاً

قبل كل شيء : هو « الكلمة » الإلهي الذي تـدور حوله كل المسائل في هذا العلم اللاهوتي المتعلق بسر التجسد . وقد يسمي كيرلس هـذا « الكلمة » « بْروسُبون » ، ولكنه يسميه أيضاً ، أغلب الأحيـان ، « هيبوسْتاس » ، وهو حد كان قـد عمّ إطلاقه في الشرق على الأقانيم الإلهية الثلاثة ، منذ أواخر القرن الرابع . ويدل هذا على الصلة الوثيقة التي يراها القديس بين سري الثالوث والتجسد . كما أنـه يسـمي « الكلمة » ، الإلهي ، أخيراً ، « فيزيس » ، لأن لهـذا « الكلمة » « طبيعة إلهية » ، مثـل الآب والروح القدس . ولا يخفى ما في هـذا النظر من سمو كان هو الذي نفـح تعليم قديسنا بروح عظيم فـائق للطبيعة .

ثم إن القديس كيرلس يلح إلحاحاً شديداً على الوحدة الأصيلة التي هي وحدة « الكلمة » المتجسد . « فالكلمة » هو ابن الله ، وهو كامل قبل تجسده . ثم شاء أن يضم إلى ذاته الطبيعة الإنسانية التي لا تغنيه في شيء لأنها لا تزيده شيئاً ، بل لا تحدث فيه قط تغييراً . إنما كان منزهاً عن الجسد ، ثم « صار جسداً » ، أي إنساناً . لقد « وُلِد إنساناً » ، لكن لا يسعنا القول : إن « أقنوماً » جديداً حدث في التجسد ، بل هو « الكلمة » الإلهي الذي « ولد » إذ اتحد بطبيعة إنسانية من غير أن يفقد شيئاً من وحدته .

وإذا كان الأمر كذلك ، ولم تتأثر وحدة المسيح الأقنومية قط من وراء هذا الاتحاد بين طبيعتيه الإلهية والبشرية ، وجب ألا نثبت هذه الوحدة بقول يؤدي إلى تصديعها في الواقع ، كما فعل النساطرة . لقد أفرطوا حقاً في تمييزهم بـين المسيح إلهـاً والمسيح إنساناً ، ولم يرضوا فيه إلا اتحاداً أدبياً معنوياً ، اعتبارياً ونسبياً . فأفضى بهم هـذا إلى تقسيم المسيح وتجزئته . ولقد أوهنوا العلاقـة بـين الطبيعـة البشريـة و « الكلمة » الإلهي ، فتصوروا الطبيعة البشرية مستقلة ، قائمة بذاتها

في مقام الأقنوم . ومن هنا شدة إلحاح كيرلس ، في وجههم ، على أن ما بين الطبيعتين ، الإلهية والبشرية ، في المسيح ، هو أقوى وأعمق من القرب والاتصال . بل فيه اتحاد حقيقي يسميه القديس « اتحاداً في الأقنوم » ، لا بمعنى أنه ينتج عنه أقنوم جديد ، بل بمعنى أنه تحقّق في الأقنوم القديم الذي هو أقنوم « الكلمة » الإلهي . ونجد عند كيرلس صيغة أخرى للدلالة على هذا الاتحاد ، كان فيها أقل حظاً من الصواب ، وهي أنه « اتحاد في الطبيعة » أو « اتحاد طبيعي » . وهنا أيضاً ، لا يعني ذلك الاتحاد أنه نتج عنه طبيعة جديدة . بل « الكلمة » الإلهي ، الذي ليس إلا « طبيعة » واحدة مستقلة هي « طبيعة » الله ، قد تولى ، بصورة سرية ، أمر الطبيعة الإنسانية . إن طبيعة المخلِّص البشرية كاملة بحد ذاتها ، لكنها ليست طبيعة بالمعنى الأتم الذي يقتضي فيها استقلالاً وقياماً بالذات ووجوداً في الذات للذات ، وكلها أمور إنما يتكفل بها الطابع الأقنومي . ولذلك كان يطيب للقديس أن يتصور المسيح « بطبيعة واحدة » ، هي « طبيعة الكلمة الإلهي المتجسدة » .

ونتهي بذلك إلى صيغة القديس كيرلس المشهورة التي أدت إلى تأويلات نتج عنها مواقف عقدية كثيرة لم تكن الكنيسة راضية عنها دائماً . وكان في طليعة هذه المواقف « هرطقة » أوتيخيس الذي قال : إن للمسيح طبيعة واحدة . بمعنى أن الناسوت فني في اللاهوت بعد التجسد . أما كيرلس فإنه كان متمسكاً بتلك الصيغة إلى حد المعاندة ، بحيث ينبغي أن نتساءل عن هذا الاصرار ما عسى أن تكون أسبابه . كان القديس يعتقد أولاً أن واضع هذه الصيغة هو القديس أثناسيوس ذاته ، على حين أنه نُحِلَها ، وهي ، في الواقع ، من أبوليناريوس اللاذقي . ثم إنه كان يرى لزاماً عليه أن يرد على نسطور الذي ذهب إلى أن للمسيح طبيعتين لا يجمع بينهما إلا وحدة معنوية

أدبية . ويسعنا أن نقول ، ثالثاً وأخيراً ، إن من الواضح أن كيرلس لا يرى كيف تتحقق «الطبيعة» بحد ذاتها ، ثم لا تكون أقنوماً . لقد كان متأثراً هو أيضاً ، بالمبدإ الذي أدلى بـه ثيودوروس المصيصي ، وهو ، «أنه لا بُدّ للطبيعة» ، إذا اكتملت ، من أن تكون «أقنوماً قائماً بذاته» . ولقد وجد القديس نفسه أمـام سر يعجز الإنسان عن إدراكه . لكنه ، بدلاً من أن يحـاول تأويل هذا السر ، لاجئاً إلى الفلسفة ، كما فعل أبوليناريوس وثيودوروس ، آثر الاعتراف بـأن وحدة المسيح الأقنومية ، هي في أساسهـا من عـالم الغيبيات الـتي يعجز الادراك عن فهمها وصوغها في صور ذهنية جـامعة مانعـة . والأولى بالمفكّر أن يكتفي بما نقلته السنّة المـأثورة من هذا القبيل ، لأن الاذعان لهذه السنّة خير من الوقوف عند اعتراضات الفلسفة .

صحيح أنه يلجأ بشرحه لوحدة المسيح الأقنومية ، إلى تشبيههـا بوحدة الإنسان المركّب من نفس وجسد . لكن هذا الضرب من القول ليس عنده إلا صورة مجـازية يشير بها إلى أن الاتحاد الأقنومي هو اتحاد حقاً ، يتناول طبيعتَي المسيح في أصالتيهما ، ويجمع بينهما بلا مزج ولا تغيير . وليس يعني بحـال أن أحداً من الطرفين أصبح غير كامل في ذاته بعد الاتحاد ، وأن نتيجة هذا الاتحاد هي طبيعة جديدة بوسعنا أن نتصورها طبيعة بشرية وإلهية في آن واحد . وخير برهان على ذلك هو أن القديس كيرلس ، بدفاعه عن وحدة المسيح الأقنومية ، ما يزال محافظـاً على القول «باشتراك الأسماء والصفات» . وهو الذي وطّد لهذا القول دعائمه في السنّة المسيحية المـأثورة . فإنه ينسب إلى «الكلمـة» الإلهي المتجسد أفعال كل من الطبيعتين وخواصهما ، مع الحفاظ ، لكل طبيعة ، على ما تنفرد به في ذاتها .

لكن كل هذه التحديدات تحققت ، كما قلنا ، في صياغـة تعود

بأصلها إلى نزعات فكرية كان قد انفرد بها الإسكندريون . فخلعت على « الاثني عشر تحريماً » ألواناً من المعاني لم تطمئن اليها القلوب . لقد كانت هذه التحريمات أولاً مشتملة على تفاصيل لم يأت البابا القديس شلِستينوس على ذكرها في رسالته إلى بطريرك الإسكندرية . ثم وردت في صيغ كان من شأنها أن تنفّر منها ذوي الثقافة الأنطاكية ، للأسباب التي ذكرناها آنفاً . لقد ذُكرت فيها اللفظة « هيبوستاس » ، مثلاً ، دالة على الأقنوم قائماً بذاته ، في حين أن الانطاكيين كانوا يستخدمونها ، في علمهم اللاهوتي المتعلق بالمسيح ، بمعنى « الطبيعة » . كما أن القديس كيرلس يلجأ إلى صيغة « الوحدة الطبيعية » للدلالة على « الوحدة الحقيقية الجوهرية » ، حيث يتحقق الاتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية بوحدة الأقنوم ، ما دام الأقنوم « جوهراً » كاملاً و « طبيعة » كاملة مستقلة بذاتها . مع أن هذه الصيغة ، « الوحدة الطبيعية » ، هي التي كان الانطاكيون ، في ردهم على المذهب الأبوليناري ، يلزمون بها خصومهم فيأخذونها بمعنى ما ينتج عن طبيعتي المسيح بعد انصهار مزعوم تخرج منه « طبيعة » واحدة جديدة هي « بشرية وإلهية » في آن واحد .

وكل هذا يعلل لنا بعض الشيء تلك الحيرة التي دبت إلى صفوف الآباء المعروفين « بالشرقيين » يومذاك ، وعلى رأسهم يوحنا الانطاكي ، بطريرك أنطاكية . فانتهزها نسطور فرصة سانحة ليتخلص من مأزقه . كان الرجل ، على إيعاز من يوحنا الانطاكي ، قد بعث إلى البابا جواباً عن رسالته ، يعبّر فيه عن اقتناعه بتليين موقفه وعن رغبته ، مع ذلك ، في انعقاد المجمع المطلوب . لكنه لدى استلامه تحريمات الاسكندرية اعتقد أنه قد أصبح بين يديه دليل على أن كيرلس من أتباع المذهب الأبوليناري . فرد عليه بدوره « باثني عشر تحريماً » في مقابل ما صدر عن الاسكندرية من التحريمات بالعدد ذاته . وناصره يوحنا الانطاكي وسائر الآباء « الشرقيين » في موقفه . فنهض القديس

كيرلس يبذل جهدا عظيماً لشرح نظرته ، والتصريح بتكفيره لآراء أبوليناريوس ؛ ولكنه عبثاً فعل .

د — مجمع أفسس المسكوني (٤٣١) . قام المؤمنون ، عند ذاك ، من كل صوب وجانب ، يطالبون بمجمع مسكوني . فقرر الامبراطور ثيودوروس الثاني ، في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) من السنة ٤٣٠ ، دعوة الأساقفة إليه ، على أن يعقد في مدينة أفسس ، يوم العنصرة ، ٧ حزيران (يونيو) سنة ٤٣١ . وكان الكتاب الموجه إلى كيرلس ينطوي على غير قليل من عنف اللهجة والتهديد . فأرسل أسقف الاسكندرية إلى البابا يستشيره في الأمر ، فأشار البابا إليه بأن يرضى بانعقاد المجمع ، وبأن يجتهد في أن يحصل على عدول نسطور عن موقفه . ثم أوفد إلى المجمع ثلاثة رجال من قبله كان قد أمرهم بأن يبقوا إلى جانب القديس كيرلس وبأن يظهروا بمظهر الحكم بدلاً من المجادل . فضلاً على أنه سلمهم كتاباً إلى آباء المجمع يصرح فيه بوجوب الطاعة لأسقف روما والامتثال لما حكم به على نسطور .

ثم جاء يوم ٧ حزيران (يونيو) ، موعد انعقاد المجمع ، ولما يحضر يوحنا الانطاكي ولا الوفد البابوي . فانتظر القديس كيرلس حتى الثاني والعشرين من الشهر ذاته ، واعتقد أنه يحق له أن يفتتح الجلسة الأولى يومذاك ، لأن البابا قد عيّنه ممثلاً عنه . فضلاً على أن بعض الأساقفة نقلوا إليه قولاً من أسقف انطاكية وأنصاره بأنهم لا يرون مانعاً من مباشرة العمل على الفور . فافتتحت الجلسة في ذلك اليوم ، بالرغم من احتجاج مفوض الامبراطور ورفض نسطور أن يحضرها . ثم تليت العقيدة الصحيحة في وحدة المسيح الأقنومية ، مستوحاةً ، رداً على نسطور ، من الوحي والسنّة المأثورة كما نقلها الآباء . ولما لم يرجع نسطور عن موقفه ، حُرِم ، وحُكِم عليه بالخلع من منصبه ،

وهتف الجميع ، آباء ومؤمنين ، بالعذراء أمّاً للمسيح «إلهاً حقاً وإنساناً حقاً» .

فأرسل نسطور إلى البلاط الامبراطوري بكتاب يحتج فيه على تحريمه ، وكان أن وصل إلى أفسس يوحنا الانطاكي وأتباعه ، فانضموا إلى الرجل وعقدوا مجلساً من ٤٣ أسقفاً ، زعموا فيه أن القديس كيرلس أبوليناري المذهب ، فحرموه بدورهم . وكاد الامبراطور يميل إلى موقفهم لو لم يصل الوفد البابوي في ١٠ تموز (يوليو) . فعقد القديس كيرلس الجلسة الثانية ، بالرغم من أمر الامبراطور بمنعها ، وقرأوا الرسالة التي يطلب فيها البابا من الأساقفة المجتمعين أن يكتفوا بإصدار الحكم الروماني على نسطور . ثم طلب الوفد مقررات الجلسة الأولى لإثباتها . ففعلوا ، ووافق الجميع على صحة ما قرر يومذاك حتى نسطور ذاته ؛ ولكنه بقي مصراً على موقفه . وعقدوا ، بعد ذلك، جلسات أخرى حاولوا فيها عبثاً أن يقنعوا يوحنا الانطاكي وأنصاره ، فحرموه هو أيضاً .

ثم ما هو إلا أن أمر الأمبراطور ، لاجئاً إلى العنف ، بتعليق أعمال المجمع وبأسر القديس كيرلس في آب (أغسطس) ٤٣١ . وبقي القديس أسيراً مدة ثلاثة أشهر ، استطاع أصحابه ، في أثنائها ، أن يطلعوا ثيودوروس الثاني على الأمور في حقائقها . فأطلق سراحه ووافق على تحريم نسطور ، وعيّن في منصبه أسقفاً آخر ، ومنع من نشر كتاباته . لكنّه أصرّ على إنهاء أعمال المجمع وعلى اعتبار تحريم يوحنا الانطاكي وأنصاره أمراً غير شرعي . وكان هذا منه تدبيراً سياسياً حكيماً ، ترك الباب مفتوحاً لتبادل النظر وإيجاد حلّ سليم للمشكلة . فعاد القديس كيرلس إلى الاسكندرية ، وظل الشرقيون مع يوحنا الانطاكي مصرّين على رفضهم تحريم نسطور ، والموافقة ، بوجه خاص ، على تحريمات الاسكندرية الاثني عشر . وبقيت الأمور هكذا

حتى نجح البابا والامبراطور في مساعيهما لوجود صيغة عقدية أجمع عليها يوحنا الانطاكي والكثير من الشرقيين من ناحية ، ثم القديس كيرلس والمصريون من الناحية الثانية . فتصالح الفريقان في سنة ٤٣٣ .

أما الصيغة العقدية التي أجمعوا عليها والتي تذكر أحياناً « بقاعدة أفسس الإيمانية » ، فالقديس كيرلس كان أشد القوم تساهلاً فيها ، إذ رضي بتغيرات شكلية منعاً من أن تحدث انشقاق في الكنيسة . فعدل عن القول « بالطبيعة الواحدة » و « بالاتحاد الطبيعي » في المسيح ، وشرح ، وفقاً للإيمان المسيحي الصحيح ، مفهوم اللقب « أم الله » الذي يُطلق على مريم العذراء . لكنه أحرز كسباً أساسياً ، ليس على الصعيد العملي وحسب ، بل على الصعيد العقدي أيضاً . فعلى الصعيد الأول ، اعترف يوحنا الانطاكي وأنصاره بشرعية تحريم نسطور ؛ وعلى الصعيد الثاني ، بدلوا في الصيغة العقدية لفظة « اتصال » الدالة على مجرد وحدة معنوية ، أدبية ، عرضية في المسيح ، بلفظة « اتحاد » ، التي تدل على « الوحدة الأقنومية » الحقيقية بين الطبيعتين ، وعلى وجوب القول المأثور « باشتراك الأسماء والصفات » بينهما .

لكن اصطلاح الأمور بين كيرلس ويوحنا الانطاكي ، لم يضع حداً لمتاعب أسقف الإسكندرية . فإن بعض الأساقفة في الشرق ، ولا سيما في سورية ، ما زالوا يصورونه آخذاً بمذهب أبوليناريوس . ولقد اعترف غيرهم بصحة تعاليمه ، لكنهم رفضوا أن يقبلوا بتحريم نسطور . كما أنه قوبل بالمقاومة ، حتى في مصر ذاتها ، حيث اتهم بالتخاذل أمام الشرقيين في دفاعه عن العقيدة التي قررت صيغتها في مجمع أفسس . على أنه يجب ألا ننسى أن بعض أصحابه كانوا قد أخذوا منذ ذلك الحين ، في القول « بالطبيعة الواحدة » في المسيح . وذلك بالمعنى الحقيقي الوضعي الذي لم ترض عنه الكنيسة لأنه لا يوافق إيمانها

الصحيح . ولذلك كله ترى أن مراسلة القديس لم تهدف يومذاك إلا إلى غاية واحدة . وهي أن يصرح ويثبت لمن يريد أن يسمعه ، أنه لم يضحّ في شيء بالعقيدة التي ينطوي عليها «الاثنا عشر تحريماً» . فيلجأ دائماً حينئذ ، لإعلان إيمانه ، إلى تلك الصيغة التي كثيراً ما عيب عليها لشدة لبسها ، وهي القول «بطبيعة الكلمة الإلهي الواحدة المتجسدة» التي شرحناها في ما سلف .

٣ — المونوفيزية ، أو مذهب القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح[1] . لقد ذكرنا من قبل كيف اضطر القديس ، في مقاومته لنسطور ، إلى استخدام هذه الصيغة وغيرها في جدله لإبراز ما بين طبيعتي المسيح من اتحاد حقيقي في الواقع . لكنهم سرعان ما أساؤوا تأويل تلك الصيغ وشرحوها على غير وجهها ، سواء أفعلوا ذلك عن جهل وعمى ، مثلما كان شأن أوتيخيس ، أو انطلاقاً من أغراض مبيتة لدى رجال لا يهمهم الحق بقدر ما تهمهم مصالحهم الشخصية ، كما فعل دِيُوسْكُوروس ، خلف القديس كيرلس على سدة الاسكندرية .

---

١ المراجع الخاصة :
— ا. ميشيل ، الاتحاد الأقنومي ، في DTC ، عمود ٧٧ — ٤٧٧ .
— م. جوجي ، اوتيخيس والأوتيخية ، في DTC ، عمود ١٥٨٢ — ١٦٠٩
— ج. بنوَا ، مجمع خلقدونة ، في DTC ، عمود ٢١٩٠ — ٢٢١٠ .
— س. سَلَفِيْل، الهينوتيك ، في DTC ، عمود ٢١٥٣ — ٢١٧٨ ، وفي صدى الشرق ، ١٩١٨ — ١٩٢٠ .
— لوبون ، المونوفيزية ، لوفين ، ١٩٠٩ .
— فْوازِيْن ، الأبولينارية ، لوفين ، ١٩٠١ .
— ف. نُو ، إلى أي حد يصح القول بأن اليعاقبة كانوا مونوفيزيين ، في =

أما أوتيخيس ، فولد سنة ٣٧٨ ، وعيّن سنة ٤٠٨ ، رئيساً على دير عظيم في القسطنطينية يشتمل على ٣٠٠ راهب . ثم اصبح ، بعد مجمع أفسس ، من أشد مناوئي النسطورية تحمساً . وكان قد استلم الحكم ، سنة ٤٤١ ، في البلاط الامبراطوري ، رجل اسمه كْرِيزَاف ، وقف أوتيخيس شاهداً على معموديته ، فأصبح ربيبه . ولم يلبث راهبنا أن أمسى ذا نفوذ عظيم في بيزنطة ، فاستغل منزلته لقمع كل ما تشتم منه النسطورية . لكنه كان جاهلاً فظاً ، خالياً من الثقافة اللاهوتية الأصيلة . فتمسك بصيغ القديس كيرلس العقدية في حرفيتها وأخذ ينعت « بالهرطقة » كل من لم يتبعه في رأيه . وانتهى به الأمر ، بعد انذارات عديدة ، لم يعبأ بها لمكانته ، إلى أن جر أمام المحكمة الدينية العليا في القسطنطينية ، التي كان يرأسها أسقف المدينة فْلافْيانوس . فطرحوا عليه السؤالين التاليين : هل المسيح بشر مثلنا ، وهل هو في طبيعتين ؟ فأجاب عن السؤال الأول بالنفي ، أما عن السؤال الثاني ، فأجاب أنه كان قبل سر التجسد طبيعتان ، ولم يبق إلا طبيعة واحدة بعد ذلك . وأصر على موقفه ، فكُفّر وخُلِع وحُرِم . وربما كان هذا الحكم قاسياً ، نظراً إلى شيخوخة الرجل ، إذ كان في السبعين من عمره يومذاك ، فيصعب عليه أن يرتد عن عناده ، القائم خاصة ، على الجهل والغواية ، كما ذكرنا . لكننا

= مجلة الشرق المسيحي ، ١٩٠٥ ، (ج ١٠) ، ص ١١٣ — ١٣٤ .

— تكْسِرون ، تاريخ العقائد ، ح ٣ ، ص ٨٠ — ١٢٩ .

— بْراغْوار ، الكنيسة البيزنطية ، مجموعة B. E. H. E ، باريس ١٩٠٥ ، ص ٢٣ تا .

— هِفِلِيْه — لوكْلِير ، تاريخ المجامع ، ح ٢ ، ٤٩٩ — ٩٥١ .

— دوشين ، الكنيسة في القرن السادس ، باريس ١٩٢٥ .

نستطيع ن نعلل هـذا الحكم بأنه كان واجباً ، فرضه على أعضـاء المحكمة خوفهم من عدوى الهرطقة أن تنتشر ، بسبب دعاو واسعة ، تمكّن المحكوم عليه من القيـام بهـا لصالحه . على أن أوتيخيس رفض أن يقبل الحكم الذي أصدر عليه ، وكتب إلى البـابا في روما . ثم لم يلبث ديوسكوروس الاسكندري ، خلف القديس كيرلس ، أن جعله في ذمته وحمايته . أما الامبراطور ، فأوعز إليه كْرِيزاف أن يطالب بعقد مجمع مسكوني جديد في أفسس . وكان له ما أراد . لكن المجمع لم ينعقد في هذه البلدة ، بل في خلقدونة ، وذلك لظروف وأسباب لا نرى بدأً من سردها هنا .

كان القديس ليونطوس الكبير بابا روما يومذاك . « وكان رجلاً حكيماً حسن التدبير يتصف بالاتزان والرزانة ، ويريد ، قبل كل شيء ، صيغاً عقدية بسيطة مـع الصمت عن المسائل التي لا حل لها » . فاستطلع رأي فْلافيانوس في الأمر ، ثم رضي بعقد المجمـع ما دام الامبراطور هو الذي كان قـد دعا إليه . لكنه اهتم بأن يحدد الإيمان المسيحي في « تعليم عقدي » موسّع ، وجهه إلى فْلافيانوس وسلمه ، مع رسائل أخرى ، إلى الذين كان قـد عيّنهم ممثليه في أفسس . ولقد عرف ذلـك « التعليم العقدي » في تاريـخ الكنيسة « بالكتاب إلى فْلافيانوس » ، وهو من أهم الآثار الدينية المسيحية . على أن النفحة اللاهوتية فيه أضعف ممـا كانت في آثار القديس كيرلس . كما أن كتابنا لا يشتمل قط على بحث نظري محض ، ولا يريـد القـديس ليونطوس أن يناقش ، أو أن يثبت ، إنمـا يصدر أوامر ويحكم . إنه يكتفي ، من هاهنا ، بإيراد تعليم تِرْتُليانوس والقديس أغسطينوس والآباء الشرقيين المشهورين بصحة عقيدتهم ، ثم لا يزيد . بيد أنـه يعرض لكل ذلك بمـا كانوا قـد فقلوا سره ، غرباً وشرقـاً ، وهو الاشراق في البيان . أما تعليمه في ما نحن بصدده ، فيسعنا أن نلخصه

بأن «المسيح أقنوم واحد في طبيعتين»، وهي الصيغة التي أجمع عليها الآباء ليس في أفسس بل في خلقدونة. ذلك بأنهم عدلوا عن عقد مجمعهم المسكوني في البلدة الأولى واجتمعوا في الثانية، لظروف مؤلمة ينبغي شرحها وردها إلى أسبابها.

كان البلاط الامبراطوري قد صرح بإرادته أن يرأس هذا المجمع ديوسكوروس بطريرك الإسكندرية منذ سنة ٤٤٤. ولقد ظهر الرجل مدافعاً عن الإيمان الصحيح وصيغ القديس كيرلس سلفه. لكنه في الواقع كان يهمه، قبل كل شيء، أن يذل، في شخص فلافيانوس بطريرك القسطنطينية، إذ أخذوا يعزون إلى هذا الأخير تفوقاً وتقدماً على سائر بطاركة الشرق، ولا سيما بطريرك الإسكندرية. فاعتضد بالجيش وبعصابة من الرهبان مسلحين بالعصي، وألّف مجلساً من ١٣٥ أسقفاً، ملك الرعب عليهم أمرهم، في اليوم الثامن من آب سنة ٤٤٩. ثم لم يبال بالتعليمات البابوية، فبرّأ أوتيخيس، وعزل، في الثاني والعشرين من الشهر ذاته، عدة أساقفة عن مناصبهم، ومن بينهم، ثيودوريطس القورشي، وإيبا أسقف الرها، وفلافيانوس خاصة، الذي أثخنته الجراح، فمات بعد ثلاثة أيام. أما ممثلو البابا، فلم يسعهم إلا الفرار، مصحوبين بالشكاوى، وقد زودهم بها ضحايا ذلك المجلس الذي وصفه القديس ليونطيوس «بملصة أفسس»، وبقي معروفاً بهذا الوصف بعد ذاك. أما القرارات التي اتخذت يومئذ فأبقاها الامبراطور ثيودوزيوس الثاني نافذة المفعول حتى موته (٤٥٠) بالرغم من الظلم الذي اعتورها.

لكن خلفه الامبراطور مرقيانوس (٤٥٠ – ٤٥٧) كان مسيحياً صادقاً، فتغيرت الأوضاع على الفور. لم يلبث أناطول، خلف فلافيانوس، أن رضي برسالة القديس ليونطوس العقدية، وأبدى الامبراطور رغبته في عقد مجمع جديد، نزل البابا عندها، شرط أن

يرأس ممثلوه ذاتهم هذا المجمع ، الذي قرر عقده نهائياً في خلقدونة (٤٥١) وضم ٥٠٠ أو ٦٠٠ أسقف على نحو التقريب . فحددوا فيه الإيمان الصحيح وتناولوا مسائل شخصية أثارتها « ملصة أفسس » وبعض أمور تنظيمية أخرى .

أما الإيمان فحدّد بالطريقة المألوفة ، أي بتلاوة اباناته المختلفة وإقرارها علناً ورسمياً . فقرؤوا العقيدة المجمع عليها في نيقية (٣٢٥) ثم العقيدة المعروفة بعقيدة مجمع القسطنطينية (٣٨١) ، ثم رسالة القديس كيرلس الرابعة إلى نسطور ، ثم الصيغة العقدية التي أجمع عليها القديس كيرلس وأتباعه من ناحية ويوحنا الأنطاكي وأنصاره من الناحية الثانية في ٤٣٣ ، وأخيراً رسالة البابا القديس ليونطوس العقدية . ولقد تلا ممثل البابا كل ذلك على انه يمثل في المجمع « رئيس أساقفة الكنائس كلها » . فعلا الهتاف باسم البابا بين أعضاء المجمع بأسره . ثم طلب الامبراطور صيغة وجيزة عن العقيدة ، يمكنه أن يستعين بها ليتبين ، فيما بعد ، صحة الإيمان عند الأساقفة . فوضعوا له تعليم الكنيسة الصحيح في المسيح على الشكل التالي : « إنا نعلّم ان المسيح ، ابن الله الوحيد ، هو رب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولا تغير (ازاء المونوفيزية) وبدون تقسيم وتفريق (ازاء النساطرة) ودون أن يلغي هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين ، ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها » .

وتحولوا بعد ذلك إلى تنظيم الأمور الخاصة والعامّة . فخلعوا ديوسكوروس ، المسؤول الأول عن « ملصة أفسس » ، ولكنهم عفوا عن رفاقه . أما ضحايا هذه « الملصة » فردوا إلى مناصبهم ، ولا سيما ثيودوريطس القورشي وإيبا ، بعد تكفيرهما لنسطور . وأهم الأمور التنظيمية العامة التي عالجوها ، ما ورد في البند الثامن والعشرين من الاعتراف لبطريرك القسطنطينية بسلطة حقيقية على آسية الصغرى كلها وعلى شمالي بلاد اليونان . أما روما فلم ترض بهذا البند إلا في القرن

الثالث عشر . وأما انطاكية والاسكندرية ، فوجدتا فيه مسوغاً جديداً لرفضهما ما قرر في مجمع خلقدونة .

الواقع أن هذا المجمع العظيم لم يضمن للشرق المسيحي السلم الديني الذي كان منشوداً . ولقد طعنوا خاصة في تحديداته العقدية ، بالرغم من أنها كانت ضرورية ، واقعة موقعها . لقد حق لآباء مجمع أفسس أن يكفّروا النسطورية ، لكن التأويل الحرفي الذي أخذ عليه أصحاب القديس كيرلس صيغه العقدية ، إن لم يؤدّ إلى نفي الوحدة الأقنومية في المسيح ، فإنه نال من كمال الطبيعة البشرية . والحل الذي جاء به القديس ليونطوس لم يكن توفيقاً عملياً بين طرفين فقط ، بل صيغة أجمع عليها ذوو العقول المعتدلة الذين كانوا ينشدون الحق ، سواء أكانوا من هذا الطرف أم من الطرف الآخر . ولطالما رجع أئمة الدين المسيحي في الشرق إلى ذلك الحل مقياساً للإيمان الصحيح ، فظهر تأثيره ، على مر الزمان ، أسعد ما يكون . لكن الجو الفكري كان يومذاك من الحماسة والاضطراب ، بحيث منع من انتشار الطمأنينة في كل صوب وجانب . فكانت مناوءات محلية ، ومنافسات شخصية عقّدتها الطموحات السياسية ، وزادت في تفاقم ذلك الخلاف العقدي المحض الذي كان ينبغي ألا يخرج من نطاقه الروحي .

٣ — من القرن الرابع الى القرن السابع

إن النساطرة رأوا . في مجمع خلقدونة (٤٥١) ، تبريراً لأنصار نسطور ، بل لنسطور ذاته ، وتشجيعاً على أن يبقوا على مذهبهم متقيدين به . وأما أتباع القديس كيرلس الشديدو التمسك بصيغه العقدية ، فانخدعوا عن أمرهم وظنوا أنهم ظلموا . ولقد ولّد هذه العقدة النفسية عندهم ، فهمهم الضيق أولاً للصيغ الإسكندرية ، وهتافات النصر

ثانياً التي انطلقت من صدور الذين كفروا في ٤٣١ . فذهبوا إلى أن ما قرر في مجمع خلقدونة ، إنما كان يعني عدولاً عما أجمع عليه في أفسس (٤٣١) . وخرج هؤلاء وأولئك بتعاليم يختلف بعضهـا عن بعض ، ولم يجمع بـين الطرفين سوى اليقين ، لدى كل منهما ، بأنه هو الذي أصبح الذائد عن حرمة العقيدة المسيحية القويمة . ثم جاءت غايات السياسة وأغراضها ، كما ذكرنا ، وتَزَيَّتْ النزعات القومية بتلك الصيغ العقدية المختلفة التي أخذ أصحابها يلجأون اليها ، لا لشيء إلا ليحرزوا استقلالهم عن بيزنطة .

١ – استقلال النساطرة عن بيزنطة

وأول من عمد إلى هذه الأساليب الانشقاقية هم النساطرة ، ولا سيما بعد أن أغلقت مدرسة الرها في سنة ٤٨٩ ، وانتقل أساتذتها وطلبتها المتأثرون بتعاليم نسطور إلى مدرسة نصيبين ، التي أصبحت ، منذ ذلك الحين ، وهي في نفوذ الفرس ، مركز البدعة الفكري .

ولكي نفهم قصة ما يلي سرده ، يجب أن نذكر أولاً أنهم كانوا يسمون سورية ، يومذاك ، البلاد الممتدة من سواحل البحر المتوسط إلى مرتفعات ايران ، وكان سكانها يتكلمون باللغة السريانية . ثم انهم كانوا يميزون فيها ثلاثة أقسام : سورية الغربية مع عاصمتها انطاكية في الشمال ، وسورية الوسطى أو الفراتية الـتي كانت مدينة الرهـا عاصمتها ، ثم سورية الشرقية أخيراً ، الممتدة من المنطقة الواقعة في شمال نهر دجلة إلى مصبه في الجنوب ، وعاصمتها أرْدَشير ، أو (سلوقية قْتِيزِيفُون) ، كما كانوا يقولون ، نحو الجنوب بقليل من المكـان الذي بنى فيـه العباسيون مدينتهم بغداد . أما هذا القطر السوري الثالث ، فكان يضم أقواماً من المسيحيين ، ما يزالون معروفين اليوم بالكلدانيين ، ولو كانوا يسمّون أنفسهم بالأشوريين ، ويتبعون في تعاليمهم الدينية

توصيات انطاكية وتوجيهاتها . على أنه كان لهم ، في شمال بلادهم ، مركز فكري ديني له شأنه ، وهو مدرسة نصيبين التي ابتدأ القديس افرام تعليمه فيها . لكن الرومان كانوا قد تخلوا للفرس عن سورية الشرقية كلها ، حتى نصيبين ، في سنة ٣٦٣ . فرحل القديس افرام إلى عاصمة سورية الفراتية ، والمرجح انه هو الذي أسس هنالك ، « مدرسة الرها » التي لم تلبث أن عرفت « بمدرسة الفرس » .

وهذه التسمية عائدة إلى أن الطلبة الكلدانيين كانوا يخرجون من بلاد فارس وغيرها من البلدان الخاضعة للفرس ، يتلقوا التعليم الديني العالي عن أساتذة بلادهم أو آخرين يتكلمون بالسريانية . ولذلك عرف هؤلاء الأساتذة « بالمترجمين » أيضاً ، لأنهم كانوا ينقلون ما يأخذونه عن علماء انطاكية إلى لغتهم . فلا غرو إذا أصبحت مراجع التعليم الوحيدة عندهم هي مؤلفات الانطاكيين ، يتقدمهم ، في تلك الأثناء ، ثيودوروس المصيصي وديودوروس الطرسوسي . وكان أسقف الرها ، رابولا ، المتوفى سنة ٤٣٦ ، قد تنبه إلى الخطر وحاول أن يقف منه موقفاً حاسماً . لكنه لم ينجح في مسعاه لشدة تأثر الأساتذة والطلبة بالتيار الفكري السائد . وخير شاهد على ذلك الترجمات العديدة التي وضعت يومذاك لمؤلفات ديودوروس الطرسوسي . وأوضح منه دليلاً أيضاً تلك الرسالة المعروفة « بكتاب إيبا » ، أحد كهنة الرها ، إلى « ماري » أسقف اردشير ورئيس أساقفة الكلدان . لقد وضع هذا الكتاب سنة ٤٣٣ ، ويروي صاحبه فيه ، بكثير من التحيز إلى نسطور ، قصة مجمع أفسس والمصالحة التي تمت بين القديس كيرلس ويوحنا الانطاكي . وهو يشتمل إلى ذلك ، على صيغ دينية متشابهة ، ممزوجة بصيغ عقدية أخرى لا ينال من صحتها . لكن ما يلفت فيه الانتباه هو التشنيع العنيف الذي يتضمنه بحق القديس كيرلس ورابولا في تعصبهما لموقفهما من ثيودوروس المصيصي ، وهما في نظر إيبا ، دون هذا الأخير

علماً ومقدرة .

ثم شاءت الأقدار أن يخلف إيبا رابولا عند موته ، أسقفاً على الرها (٤٣٥) . فأفسح لآراء ديودوروس وثيودوروس المجال الواسع ، واتهم بأنه يميل إلى النسطورية ميلاً صريحاً . فخلع في « ملصّة » أفسس (٤٤٩) ، لكنه رد إلى منصبه في مجمع خلقدونية (٤٥١) ، بعد تكفيره لنسطور ، من غير أن يُنظر في صحة كتابه العقدية . ثم عاد إلى مدينته وظل فيها أسقفاً حتى موته ، سنة ٤٥٧ . فاشتد جانب المونوفيزية في مدرسة الرها عندئذ ، ورحل لفيف من الأساتذة المائلين إلى النسطورية وأقاموا في نصيبين . ثم بقيت المدرسة نحو ٣٠ سنة فاترة النشاط هامدة إلى أن أمر الامبراطور زينون بإغلاقها نهائياً ، سنة ٤٨٩ ، بعد اتفاقه على الأمر مع أسقف المدينة قورش . فلحق أساتذتها وطلبتها الآخرون بمن سبقهم من رفاقهم إلى نصيبين ، واستخدموا هناك اللغة السريانية وحدها لشعائرهم الدينية ووضع مؤلفاتهم العقدية ، وانفصلوا انفصالاً تاماً عن اللغة اليونانية وكل ما يمكنه أن يصلهم ببيزنطة .

وكان أشد المهاجرين من الرها إلى نصيبين تحمساً من هذه الناحية ، رجلان كانا المؤسسين الحقيقيين للمدرسة الجديدة ، هما برصوما ونَرْسيس . وكانا قد غادرا الرها إلى نصيبين سنة ٤٥٧ . ثم انهما هما اللذان أكّدا للنسطورية الإنتشار في الكنيسة الكلدانية ، وحملا هذه الكنيسة على أن تنشقّ نهائياً عن انطاكية ، ومن خلالها ، عن بيزنطة ذاتها .

أما برصوما فكان قد عُيّن أسقفاً على نصيبين ، وتوفي سنة ٤٩٠ . وهو الذي أسس المدرسة ووضع لها قوانينها وسلّم إدارتها لنرسيس . ثم أوعز إلى ملك الفُرس المجوسي ، فيروز شاه (٤٥٧ — ٤٨٤) بأن يقبل النساطرة وحدهم مسيحيين في بلاده . وصور له الفرق المسيحية الأخرى على أنها تأتمر به مع بيزنطة . فنصبوا على أردشير ،

عاصمة سورية الشرقية التابعة للفُرس ، أسقفاً نسطورياً ، وتبع الأساقفة الآخرون في البلاد رئيسهم في مذهبه . وتم بذلك ، نهائياً ، انشقاق الكنيسة الكلدانية عن الكنيسة الكبرى .

أما نرسيس ، فبقي حتى موته (٥٠٧) ، أي ٥٠ سنة ، روح مدرسة نصيبين ورأسها المدبّر . وهو الذي جعلها مركزاً لاشعاع النسطورية وانتشارها . كان أولو الأمر في المدرسة ، إبّان نشأتها ، قد تقيدوا بالصيغة العقدية الّتي أجمع عليها سنة ٤٣٣ . لكنهم لم يلبثوا أن تخيلوا في هذه الصيغة شيئاً من اللبس ، وأخذوا ، تحت تأثير نَرْسيس ، يتجهون إلى القول بالاثنينية الاقنومية . وتشهد على ذلك موعظة بلغتنا من نرسيس ، ألقاها بين سنة ٤٨٥ وسنة ٤٩٠ ، وفيها يرفض الرجل الصيغة المذكورة ، ويبطل مقررات مجمع أفسس المسكوني . كما أنه يمدح ، في الوقت ذاته ، أئمة الكنيسة الثلاثة : ديودوروس الطرسوسي وثيودوروس المصيصي ونسطور .

على أن المدرسة ، عرَفت ، في القرن السادس ، عهداً مالت أثناءه إلى القول بعقيدة مجمعي أفسس وخلقدونة . ولقد حدث هذا إذ كان يرأسها مار آبا الذي أصبح أسقف أردشير بعد ذلك ، وخاصة حنانا المتوفى سنة ٥٦٠ ، والذي نَقَد آراء ثيودوروس المصيصي وقال بالوحدة الأقنومية في المسيح وبأن العذراء « أم الله » . لكنه لم يلبث أن قام في وجهه باباي الأكبر (٥٥٠ — ٦٢٧) . فرد عليه ودافع عن التعاليم النسطورية الّتي وطّد دعائمها وضبطها في صيغها النهائية .

كان الرجل رئيساً على دير إبراهيم في الجبل المسمى يومذاك بجبل « ايزالا » ، وهو اليوم معروف « بطور عبدين » ، فوق نصيبين ، في شمال سورية الشرقية . ولقد قام بالدور الحاسم في توحيد الصفوف بين النساطرة من الناحية العقدية والسياسية . فاشتهر عندهم بلقب

« باباي الأكبر » . أما من حيث العقيدة فإنه لم يزل بخصومها من أنصار حنانا أو « مسالين » أو « مونوفيزيين » ، يتتبعهم في الأديرة وخارجها ، ويستعين عليهم حتى بضباط البلاط الفارسي . وقيل : إنه انتُخب رئيساً على أساقفة النساطرة في أردشير فرفض ، حتى يستطيع أن يتابع مهمته التي كانت تتطلب منه تجوالاً مستمراً وتنقلاً من مكان إلى مكان . ولقد خلف آثاراً كثيرة بعد موته (٦٢٧) ، كان قد تناول فيها العلوم الدينية على مختلف أنواعها . لكن الكتاب الذي اشتهر به ويهمنا خاصة هنا هو كتابه « في الاتحاد » الذي نجد فيه بياناً تاماً عن تعاليم الرجل في المسيح .

الواقع أن هذا التعليم ليس إلا عوداً إلى الآراء النسطورية الأصيلة في صيغ جديدة تلطفها وتدنيها من الموقف الكاثوليكي . ولا شك ان « باباي » يرى أن القول « بالاتصال » و « بالحلول » و « بالتولي » غير كاف للدلالة على اتحاد الطبيعتين في المسيح . ثم إنه يعترف للعذراء بأنها « أمّ الله » ، ويلح على اثبات وحدة « الأقنوم » في المخلّص . لكنه ينبغي ألا يخدعنا هذا الكلام عن أمرنا . فإن باباي ينسب من ناحية أخرى ، للمسيح طبيعتين كاملتين ، قائمة كل واحدة منهما في ذاتها وبذاتها . أعني أنه يذهب إلى أن المسيح يقوم بأقنومين ، لا بأقنوم واحد ، بالمعنى الذي أجمع عليه الآباء في مجمعي أفسس وخلقدونة المسكونيين . والدلالة على ذلك هي أن الرجل يميّز بين الطبيعة صورة ذهنية مجردة ، والطبيعة جوهراً عينياً فردياً هو في نظره « الهيبوستاس » ، ثم « الصفة » أو « الخاصة » الفردية التي تجعل « الهيبوستاس » « شخصاً » منفصلاً عن كل ما سواه . فمن الواضح أن هذه « الصفة » إنما هي مجموعة من اللوازم العرضية فقط . وليس الأقنوم الواحد عند « باباي » سوى شيء معنوي أدبي ، لا يزيل ، بل يفترض ويحجب ، في آن واحد ، وجود الاثنينية الانتولوجية القائمة

حينئذ على فصل بات أساسي بين الأصلين في المسيح . وهاتان الطبيعتان تظهران دائماً موجودين كاملين ، يتمتع كل منهما ، على التساوي ، باستقلاله الانتولوجي ، ويتأثر كل منهما بأفعاله ، فتسند إليه إسناداً مباشراً لا سبيل إلى الاشتراك فيه بأي شيء آخر . ولقد اقتدى باباي في صيغه الجديدة بإمامة نسطور في مؤلفه « كتاب هرقليدس » ، فنقل بكلام شبيه باصطلاح أفسس وخلقدونة ، أخطاء مذهبه الأساسية التي جاءت بذلك أشد خطراً على القارئ .

تلك هي ، على كل حال ، العقيدة النسطورية ، في صيغها النهائية كما ضبطها باباي . ولم تزل المجامع القومية النسطورية تعود إليها دائماً ولا تحدث فيها تغييراً يذكر . وعليها أقام النساطرة كنيستهم ، فانعزلوا عن الكنيسة الجامعة وانسحبوا إلى مناطقهم من بلاد فارس وسورية الشرقية ، داخلين في نفوذ الفُرْس ، وكانت الحيرة في جنوبي الكوفة ، عاصمتهم الكبرى بين العرب اللخميين . على أن قوماً من المونوفيزية كانوا ، هم أيضاً ، ومنذ القرن السادس ، قد استوطنوا هذه المدينة . لكنهم كانوا قد لجأوا إليها فراراً من اضطهاد بيزنطة ، ريثما يتوصل أئمتهم ، بدورهم ، إلى الاستقلال في القرن السابع ، بمصر وبقسمي سورية الغربية والفراتية . والواقع أن هؤلاء الأئمة استطاعوا ، في نهاية الأمر ، أن يفصلوا هذه الأقطار عن القومية البيزنطية والثقافة اليونانية ، لاجئين ، في صوغ شعائرهم الدينية ، مثلما فعل النساطرة ، إلى اللغة القبطية في مصر ، واللغة السريانية في سورية .

٢ ــ مصير المونوفيزية

لقد أشرنا ، في حينه ، إلى الفوضى الفكرية التي انتشرت ، في الشرق ، بين المؤمنين المدعين أنهم المخلصون لتعليم القديس كيرلس ،

تجاه مـا أجمع عليه الآباء في خلقدونة . ولقد كان بين هؤلاء القوم « هراطقة » حقـاً ، وربمـا كان منهم من صح إيمانهم في قلوبهم ، ولكنهم أصبحوا منشقين بسبب رفضهم لمقررات المجمع الخلقدوني . على أنه نشأت بينهم فئـات ، قالت شكلاً بوحدة الطبيعة . وأصحابها ، في الأساس ، موافقون على العقيدة الصحيحة ، ولكنهم انشقوا عـن بيزنطة والكنيسة اليونانية ، لأنهم كانوا يريدون لأنفسهم الاستقلال القومي واللغوي . وعلينا أن نقف عند كل فئة من هذه الفئات لنحلل تعاليمها ونصف ، اجمالاً ، الرد الذي واجهها به رجال الكنيسة الجامعة الرسمية الممثلة يومذاك ازاءهم بكنيسة بيزنطة .

ا — المونوفيزيون الخلص

أما الهراطقة حقاً فهم المونوفيزيون بالمعنى الدقيق ، هؤلاء الـذين قالوا : ليس في المسيح إلا طبيعة واحدة حقاً . وعرف مذهبهم اجمالاً ، « بالأوتيخية » ، نسبة إلى أوتيخيس ذاته . صحيح أن الباحثين ما يزالون مترددين في نظر الرجل ما عساه أن يكون بالذات . لكن الواقع أن مذهبه ظهر بمظاهر شتّى في مصر وسورية . وكان من أقطابه في القرن السادس ، يحيى النحوي الذي اشتهر اسمه في تاريخ الفكر العربي ، وبطريرك الإسكندرية دامْيانوس الذي كانت تعاليمه من أقوى العوامل لتثبيت دعائم المونوفيزية في الكنيسة المصرية ، فعرفت منذ ذلك الحين بالكنيسة القبطية .

ب — المنشقون من أتباع القديس كيرلس

لكن هذا النوع من المونوفيزية لم يكن هو الأعظم انتشاراً ، بل النوع الذي بدا بالمعنى الواسع ، وكان أصحـابه يدعون الاخلاص لصيغ

القديس كيرلس العقدية ، في وجه ما قرره مجمع خلقدونة . هؤلاء هم الذين عملوا خاصة على نشر الهرطقة . ومهما زعموا ، فإنهم كانوا قد ابتعدوا عن الإيمان الصحيح إذ رفضوا تحديدات المجمع المذكور ، وأصروا على صيغ كان القديس كيرلس ذاته قد تبين ما فيها من وجوه اللبس ، فرضي بأن يعدّل فيها ايثاراً للتصافي بين القلوب . إلا أنهم لم يكونوا ، في أول أمرهم ، هراطقة بالمعنى الدقيق ، بل كانوا « منشقين » عن الإمامة الدينية العظمى . فمنهم من ظهر في القسطنطينية ، ومنهم من قام في الإسكندرية ، ومنهم أخيراً من يهمنا أمرهم بنوع خاص ، ألا وهم الذين انتشروا في ربوع بطريركية انطاكية وعرفوا بعد ذلك باليعاقبة .

ب ۱ . — أما في القسطنطينية ، فكان زعيم حركة الانشقاق أكاسْيوس ، بطريرك المدينة من سنة ٤٧١ إلى سنة ٤٨٩ . وهو رجل متلون متقلب يسعى إلى مصالحه . فأوعز إلى الامبراطور زينون في سنة ٤٨٢ ما عرف « بالهينوتيك » أي « مرسوم الاتحاد » ، الذي زعم أصحابه أنهم يريدون به توحيد القلوب بارضاء خصوم المجمع الخلقدوني . فذكروا فيه تكفير نسطور وأوتيخيس ، واثبات الناسوت واللاهوت في المسيح ، ولكنهم اسقطوا عمداً أنه « واحد في طبيعتين » . ثم إنهم منعوا من اتباع « كل من ذهب إلى خلاف ذلك كله ، سواء أكان في خلقدونة أم في مكان آخر » . فظهر « الهينوتيك » ناقضاً لما قرر في المجمع المسكوني الأخير ، وقابلته روما بالرفض والاحتجاج . لكن أكاسْيوس ظل مصراً على موقفه ، فحرمه البابا ، ونتج عن ذلك انشقاق دام ثلاثين سنة . إلى أن تم الاتفاق بين كنيسة بيزنطة وبين البابا القديس هُرْمِسْداس سنة ٥١٨ ، على عهد الامبراطور يُوسْتِينُوس (٥١٨ — ٥٢٧) . ووقّع الجميع على ما عرف « بصيغة هُرْمِسْداس » ،

حيث أثبتوا ان الحق في العقائد وقواعد الإيمان هو دائماً ما تكون عليه روما .

ب ٢ . — هذا وإن الأمر لم ينته في الاسكندرية بالسلامة التي انتهى عليها في القسطنطينية . لقد بدا المذهب المونوفيزي هنا ، على أنه وريث لفكر القديس كيرلس ، فضلاً على « المونوفيزيين » حقاً ، المنتشرين في الاسكندرية والقطر المصري وهم الذين أشرنا إليهم سابقاً . أما العاملون على تركيز المذهب ، سواء أكان « الاوتيخية » بالذات أم قائماً على التقليد الأعمى لصيغ القديس كيرلس ، فكان في مقدمتهم ديوسكوروس الذي سلف ذكره . ثم تبعه تيموتاوس الملقب « بالقطة » (توفي سنة ٤٧٧) وبطرس المعروف « بالأبح » (توفي سنة ٩٨٩) الذي كان أول من أشار على أكاسيوس ، بطريرك القسطنطينية ، بأن يعمم « الهينوتيك » . وهؤلاء كلهم كانوا بطاركة على الاسكندرية ، وهم من المونوفيزية « المعتدلة » الذين لم يرضوا « بالأوتيخية » .

ب ٣ . — أما سورية ، بقسميها الغربي والفراتي ، فكان زعماء المذهب المونوفيزي فيها بطريركي أنطاكية بطرس القولوني (توفي سنة ٤٨٨) وسفيروس الأنطاكي (من سنة ٥١٢ إلى ٥١٨) اللذين كتبا باللغة اليونانية ، ثم عدداً كبيراً من الأساقفة والرهبان الذين كتبوا باللغة السريانية . على أنا نريد هنا أن ندع جانباً بطرس القولوني الذي لا نعلق عليه كبير أهمية ، والأساقفة السريان ريثما نعود إليهم بعد حين ، وأن نقف بعض الشيء عند تعاليم سفيروس ، لأنه هو الذي ضبط المونوفيزية المعتدلة في سورية بصيغتها النهائية ، كما أخذ بها من عرفوا باليعاقبة بعد ذلك .

لقد انطلق الرجل من موقف القديس كيرلس العملي في العقيدة المتعلقة بالمسيح ، على أنها منطوية على سر من أسرار الله ، لا بد من مقابلته

بالإكرام والإيمان . ثم كيّف هذا الموقف تكييفاً مذهبياً . على أنه أراد هذا التكييف حلاً وسطاً بين النسطورية و « الأوتيخية » . أما المبدأ الذي يرتكز عليه ، فهو الترادف على المعنى الواحد بين الألفاظ الثلاثة ، « فيزيس » و « هيبوستاس » و « بْروسُيون » . فليس للمسيح طبيعة واحدة ، بل هو « طبيعة » واحدة أو « أقنوم » واحد ، وهو « الكلمة » الإلهي . وهذا « الكلمة » الإلهي ، « طبيعة » أو « أقنوماً » ، هو الذي « تجسّد » ، لا ليصبح شيئاً آخر ، بل ليكون موجوداً على وجه آخر .

إن الناسوت الذي أخذه المسيح من مريم والذي كان كاملاً حقاً ، قد اتحد « بالكلمة » الإلهي اتحاداً طبيعياً يمنع من القول باثنينية النساطرة ، وبمزيج « الأوتيخيين » الشبيه بما بين النفس والجسد . ثم إن هذا « الاتحاد الطبيعي » الذي يدع لكل من الأصلين كماله ، إنما هو تأليف ، أو تركيب ، بمعنى أن « أقنوم » (فيزيس) « الكلمة » الإلهي يصبح مركباً بإضافة الناسوت إليه . فيبقى إلهاً مساوياً للآب في الذات والجوهر ، كما أنه يكون مساوياً لنا في الذات والجوهر .

غير أن سفيروس يأبى أن يرى ، بين الطبيعتين في المسيح ، إلا تمييزاً ذهنياً ليفصل بين الذات الإلهية والذات البشرية . صحيح أن المسيح قام في « طبيعتين » ، لكنه في ذاته « طبيعة واحدة » لأنه هو واحد . على أن سفيروس يثبت ، باسم « الخاصة » أو « اللازم » ، معظم ما كان قد نفاه باسم « الطبيعة » . فإنه يميز أولاً اللازم الذاتي أو الذات النوعي ، في كل من الناسوت واللاهوت ، بأنه أصل غير قابل للمشاركة والاتصال . ثم يميز الصفات أو اللوازم البسيطة المتعلقة بكل شيء في ذاته . ويرى أنها مشتركة بين الناسوت واللاهوت بحكم « الاشتراك بالأسماء والصفات » . هذا وان الفعل أو القوة إنما يتعلقان « باللازم » أو « الخاصة » . ولا شك أن أفعال المسيح تنقسم إلى قسمين ،

لكنه لا بد من أن يكون الفعل واحداً ما دام الفاعل واحداً هو أيضاً . وكذلك القول في المشيئة : إن الأفعال لمختلفة في النوع ، لكن المشيئة واحدة ما دام المريد واحداً في ذاته .

ولا يغني ذلك أن سفيروس يذهب إلى القول الصريح بالقوة الواحدة أو بالمشيئة الواحدة في المسيح . إنما يعني أنه يجب أن ننسب أفعال الناسوت ذاتها إلى الأقنوم الواحد الذي هو أقنوم «الكلمة» الإلهي المتجسّد . ويبدو مذهبه ، بذلك ، غير متميز عن تعليم خلقدونة إلا في استخدامه الضيّق لمبدإ «الاشتراك بالأسماء والصفات» ، بحيث يمنع من اطلاق لفظ «الطبيعة» على ذلك الناسوت الذي تولاه «الكلمة» الإلهي . ولا تنطوي أقواله في المسيح على خطإ صريح ، بل على نزعة خطيرة إلى الانتقاص من بشرية «الكلمة» الإلهي المتجسّد . إنه يريد أن ينفي القول بالانفصال بين ناسوت المسيح ولاهوته ، فيأبى أن يتصور الناسوت قائماً على حياله بكونه «طبيعة» . وهذا راجع إلى المبدإ الذي يرتكز عليه نظر الرجل ، أعني الترادف بين الألفاظ الثلاثة «فيزيس» و «هيبوستّاس» و «بْروسُبون» . كما أنه راجع إلى اضطراب المفهومات الفلسفية التي قام عليها تكييفه المذهبي .

صحيح أن سفيروس قد سلّم بوجود «لوازم فردية» ، لكنه أسقط في ما يبدو ، من بشرية «الكلمة» المتجسّد طابعه الفردي ، إذ أنه أبى أن يتصورها على حيالها لتصوره الفرد والأقنوم شيئاً واحداً . وهذا الذي دفع ليونطوس البيزنطي إلى أن يأتي بنظريته في الحد الوسط بين «اللاأقنومي» و «الأقنوم» ، وهو «القائم في أقنوم» (إنْهيِبُسْتَتُون) . أعني «الطبيعة» العينية ، الفردية ، التي قد توجد ولما تكن «أقنوماً» ، فيتولاها أقنوم غريب عليها . ولقد شرحنا ذلك كله في بحثنا عن الاصطلاحات . لكن السفيريين كانوا أشد إصراراً على تصورهم الضيق بحيث لم يفهموا هذا التمييز .. ثم إنهم كانوا مأخوذين

بالنزعة الفكرية التي ساقتهم إلى الانشقاق ، وحتى إلى الهرطقة ، إذ خرجوا على تحديدات أعظم المجامع المسكونية القديمة . فكيف بهذه النزعة لا تمنعهم من أن يسلموا بأقوال عالم لاهوتي بسيط . فظلوا مصرين على موقفهم ، وأدى إصرارهم إلى ظهور «هرطقة» جديدة أقلقت المؤمنين طوال القرن السابع ، وهي القول بأنه ليس في المسيح إلا مشيئة واحدة حقاً ، وهي المشيئة الإلهية . لكن هذا موضوع نرجئه إلى حينه ، ربما نكون قد بيّنا كيف أدى إصرار المونوفيزية على موقفهم ، إلى حلول نظرية وتدبيرات سياسية في الكنيسة الجامعة الرسمية ، حملتهم ، شيئاً فشيئاً على أن ينظموا فرقهم بكنائس قومية ، مستقلة بلغاتها .

ج — مقاومة بيزنطة للمونوفيزية

ج ١ . — ليونطوس البيزنطي — أما الرد الصحيح الفكري على المونوفيزية ، فقد قام به ، بعد المجمع الخلقدوني ، أساقفة ورهبان أشهرهم ليونطوس البيزنطي ، الذي وُلِد في النصف الثاني من القرن الخامس ، ومات في بيزنطة ، سنة ٥٤٢ . ولقد أشرنا مرتين إلى مفهوم «الشيء القائم في أقنوم» (إنْهيبُسْتَتُن) الذي أبرزه وجعله الأصل الأساسي في التعليم النظري المتعلق بالمسيح . لم يخترع هو ذاته هذه الصيغة ، بل أخذها عن أسلافه ، لكنه فاقهم في حسن استخدامه لها ليبين ما بين التحديدات المجمعية من انسجام واتفاق .

كان أصحاب العقيدة القويمة ، المحددة في المجامع ، يقولون : إن المسيح يقوم «بأقنوم في طبيعتين» . وكان النساطرة يذهبون إلى أنه بطبيعتين وأقنومين . وادعى المونوفيزية أنه بطبيعة واحدة وأقنوم واحد . فالنساطرة والمونوفيزية متفقون على أن «الطبيعة» و «الأقنوم» شيء واحد ، ويعيبون المتمسكين بتحديدات المجامع المسكونية على نفيهم عن

« الطبيعة » كونها « أقنوماً » إذ أنها ، عند ذاك ، غير موجودة . فيجيب ليونطوس : بل إن بين « الطبيعة » « أقنوماً » وبينها غير « أقنوم » حداً وسطاً ، وهو كونها « قائمة في أقنوم غريب عليها » . ولكي نفهم هذا الجواب ، ينبغي أن نوضح معنى الاصطلاح الذي يرتد إليه في معجم ليونطوس الفلسفي .

يبتدئ الرجل بتصنيف الحقائق التي تقابله في مشكلته : الذات أولاً بمعناها العام الواسع ؛ ثم الجنس ، ثم النوع الذي يتألف من الجنس والفصول النوعية المسماة أيضاً الأكياف أو الخواص الذاتية . ويلي الجنس والنوع « الطبيعة » ، وهي النوع محققاً في شيء عيني وفردي . ولقد تسمى أيضاً الذات بالمعنى الدقيق . ويأتي بعد ذلك الفرد أو الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الشيء العيني الذي يتحقق فيه النوع . وإنه لينطوي على النوع كله ، حتى الخواص الفردية المميزة ، التي يسميها ليونطوس الأعراض اللازمة الباقية أيضاً ، ليميزها عن الأعراض العارضة العابرة التي لا شأن لها . ثم ننتهي أخيراً إلى « الهيبوستاس » أي الأقنوم ، الذي هو الفرد العيني القائم على حيانه في ذاته وبذاته . على أن ليونطوس يأخذ هذا المفهوم من القديس باسيليوس ، فيزيده تنقيحاً وتوضيحاً . ويلاحظ خاصة ان « الهيبوستاس » لا يقال إلا في الأفراد المتمتعة بوجود طبيعي مستقل ، فلا يجوز إطلاقه على أجزاء كل ، ولو كانت هذه الأجزاء بحد ذاتها « طبائع » و « جواهر » . وهذا عائد إلى أن تلك الأجزاء لا توجد أو تقوم في ذاتها ، بل في الكل الذي يشتمل عليها ، فليست في ذاتها ، بل « في غيرها » .

ثم يتحول ليونطوس ، عند ذاك ، إلى مشكلة المسيح ، فيسلم أولاً بأن « طبيعة » من غير « أقنوم » هي « صورة ذهنية مجردة » لا حقيقة لها ؛ لكنه يبين أنْ رُبَّ طبيعة لا تستوي « أقنوماً » وليست « غير أقنوم » أي محرومة من الوجود الذاتي ، وتكون ، مع ذلك ،

موجودة في الواقع : فتكون حينئذ «قائمة في أقنوم» و «يكون وجودها في غيرها لا في ذاتها» . إن «الطبيعة في أقنوم» ليست «أقنوماً» ، ما دامت غير موجودة في ذاتها . كما أنها ليست عرضاً من الأعراض ، ما دامت ، في حالتنا ، طبيعة فرضاً ، وجوهراً . ويرى ليونطوس عند ذاك ، أن حسبه هذه الصيغة ليثبت أن كون الشيء «طبيعة» هو كونه ذاتاً عينية حقيقية ، فردية ، من غير أن يقتضي ذلك ، بالضرورة، استواء هذا الشيء «أقنوماً» . فيتيسر الرد ، حينئذ ، على النساطرة والمونوفيزية الذين يرون في الطبيعة و «الأقنوم» شيئاً واحداً .

أما النساطرة فيسلم ليونطوس لهم بأن «الكلمة» الكامل في ذاته ، أخذ طبيعة بشرية كاملة . لكنه يلاحظ أنه ، وإن كانت الطبيعتان ، الإلهية والبشرية ، أصلين كاملين بحد ذاتهما ، فإنهما ، في علاقتهما مع «الكلمة» المتجسد جزءان غير كاملين ، مثل النفس والجسد في علاقتهما بالإنسان القائم بهما . ثم إن بشرية المسيح ، وإن كانت كاملة ، ليست «أقنوماً» ، إنما هي طبيعة «قائمة في أقنوم» غريب عليها .

لكن المونوفيزية ، كانت هي التي انصب عليها شرح ليونطوس بنوع خاص . انه ، بمفهوم الشيء «القائم في أقنوم» غريب عليه ، يبطل مفهوم الطبيعة ، ذاتاً نوعية مجردة . أجل ، كانوا يدعون أنهم لا يعولون على هذا المفهوم ، لكن الظاهر أنه أول ما يرتكز عليه نظرهم ، ويتصورونه الأصل المباشر لما يسلمون به في المسيح من خواص بشرية . فإذا قلنا : إن طبيعة المسيح البشرية «قائمة في أقنوم» غريب عليها ، أثبتنا بهذا القول طابعها العيني والفردي حقاً . وينبغي ، حينئذ ، أن نسميها «طبيعة» بالمعنى الدقيق . بل ليس من شيء يمنع من تصورها على حيالها ، متميزة عن الطبيعة الإلهية ، حتى في واقع الاتحاد الأقنومي . وقد يقبل ليونطوس قول المونوفيزية بأن هذا الاتحاد ناتج من «الطبيعتين» سواء أكان بمعنى أن المسيح قائم باتحادهما ، أم بمعنى أنه ، في ذاته ،

يظل ، مركباً منهما ، « أي يبقى في طبيعتين » . لكن يجب ألا نسقط هذه الصيغة الثانية لنبدلها بالأولى التي يعترف ليونطوس بصحتها ، ولو كان يراها أقل من الأخرى وضوحاً . أما القول « بالطبيعة الواحدة » في المسيح ، ولو أمكن شرحه ، إذا لجئنا اليه ، بمعنى أن المسيح « أقنوم واحد » ، فإن له عواقب وخيمة ، ولا يصح بوجه الاطلاق . على أن ليونطوس يرضى به مكرهاً .

وننتهي أخيراً إلى تشبيه الاتحاد الأقنومي في المسيح ، بما بين النفس والجسد في الإنسان . يرى ليونطوس أن لهذا التشبيه محاسن شرط أن يستخدم للإشارة إلى أن اتحاد الطبيعتين في المسيح ذاتي وجوهري من غير أن تفقد إحداهما شيئاً من خواصها ؛ وإلى أنهما ، كلتيهما ، طبيعتا أقنوم واحد . لكن يجب ألا نخرج من تشبيهنا هنا إلى القول بوحدة تدل على طبيعة واحدة ، مثلما هو الأمر في الإنسان . والسبب الحقيقي الذي يمنع من هذا القول ، هو ما ذكرنا من أن طبيعة المسيح البشرية ، ولو لم تكن أقنوماً ، فإنها « قائمة في أقنوم » . وهي ، بذلك ، طبيعة عينية فردية ، كاملة ، تختلف عن الطبيعة الإلهية . إنما يقابلنا في المسيح طبيعتان ، بينما تؤلف النفس مع الجسد ، في الإنسان ، طبيعة واحدة حقاً تقوم في ذاتها وبذاتها في كل فرد إنساني ، ويشترك فيها ، بكونها الطبيعة الإنسانية ، أفراد الإنسانية كلها . على حين أنه لا يسعنا أن نقول : إن نتيجة « الاتحاد الأقنومي » « طبيعة مسيحية » مشتركة بين أفراد ، يكون المسيح أحدها ، بل هذه النتيجة هي المسيح الفرداني ، الأقنوم الواحد القائم بذاته ، والذي لا يشاركه في ذاته سواه .

ذلك هو الحل المشهور الذي أتى به ليونطوس البيزنطي في مشكلة العقيدة المتعلقة بالمسيح على الصعيد الفلسفي . ولقد أخذه عنه يوحنا الدمشقي ، ثم ، من خلال هذا الأخير ، علماء اللاهوت في « المدرسية »

الوسيطية . فكان العالم البيزنطي هو السابق حقاً إلى وضعه في صيغته النهائية .

ولا يعني ذلك أن ليونطوس نبه واشتهر وحده في الرد على المونوفيزية بل قام إلى جانبه علماء آخرون حفظ لنا التاريخ أسماءهم . ومن بينهم أوزيبيوس التسالونيكي ، وأولوج الاسكندري ، بطريرك الاسكندرية من سنة ٥٨٠ إلى ٦٠٧ ، سنة وفاته ، وتيموتاوس الاسكندري ، وانسطاس الأول الانطاكي ، بطريرك انطاكية من سنة ٥٤٩ إلى ٥٧٠ ، ثم من سنة ٥٩٣ إلى ٥٩٩ . وإن ننسَ لا ننس أنسطاس السينائي (٦٣٠ – ٧٠٠) الراهب الزاهد ، الذي خلف آثاراً عديدة ، يحاول فيها اثبات ما حدد في مجمعي أفسس وخلقدونة .

ج ٢ – الامبراطور يُوسْتِنيَانُوس (٥٢٧ – ٥٦٥) . على أن الرجل الذي فاق هؤلاء الناس جميعهم حماسةً للوقوف في وجه المونوفيزية هو الامبراطور يوسْتنيانوس الأول . كان متديناً صادقاً في إيمانه ، وعلى يقين تام من أن بابا روما هو الرئيس لأساقفة الكنيسة كلها . فبذل مجهوداً قوياً ليوحد المسيحية ، معوّلاً على هذا الأصل والمعنى . ولكنه ينطلق ، في مساعيه على هذا الصعيد ، من فكرة وثنية في أساسها ، قائمة على أن رئيس الدولة هو الحاكم في الدين والدنيا ، وأنه هو المسؤول الأخير عن الوحدة الدينية ، فيجب على أئمة الدين ذاتهم الطاعة له ، حتى في العقائد . وهذي فكرة لن يسع الدين المسيحي أن يرضى بها ، لأنه ، إن لم يقم على فصل الدين عن الدولة فصلاً باتاً ، بل على التنسيق بينهما ، فإنه ، على كل حال ، يريد ، أساساً ، تمييزاً واضحاً بين الطرفين على أن يتصرف كل منهما ، في صعيده الخاص . بوسائله وأصوله ، على تفاهم وانسجام مع الآخر . ولم يبال يوستنيانوس بهذه الحقيقة الراهنة ، فظن أن الذي يريده هو ، بصفته رئيس دولة

دينها المسيحية ، إنما يكون سنّة الله في أرضه . ولقد أدى هذا ، في محاولة الامبراطور قمع المونوفيزية ، إلى أن وقع ، بينه وبين البابا فِجيلِيُوس ، خلاف شديد كانت عواقبه على الطرفين وخيمة . فضلاً على أنه لم يمنع المونوفيزية من تثبيت دعائمهم في مصر ، وخاصة في سورية .

كان تمسك الامبراطور بمقررات أفسس وخلقدونة ، وادعاؤه المقدرة في علم اللاهوت ، قد ساقه ، بطبيعة الحال ، إلى الرد على المونوفيزية نظرياً ، وتحريم المذهب عملياً . ولم تستطع زوجه ثِيُودُورا ، المونوفيزية الإيمان ، أن تمنعه من ذلك . لكنها كانت تحاول على الأقل أن تحمله على اللطف واللين بدلاً من العنف والشدة في تحقيق مقاصده . فظن أن بوسعه أن يتوصل إلى التقارب بين المونوفيزيين وخصومهم بأن يجمع الطرفين أولاً في جلسات دينية يتناظران أثناءها . ولقد حضر هذه الحلقات كثير من أئمة الفريقين ، وحتّى سفيروس الأنطاكي ، من قبل المونوفيزية . لكنها في الواقع لم تسفر قط عن نتيجة . فاتخذ الامبراطور من القوم موقفاً أشد حسماً ، قرنه ، مراعاةً لزوجه دائماً ، بشيء من اللين ، ظن أنه يؤكده « ببيان » ، فيه أعلن عن احترامه الكلي لما قرر في خلقدونة ، ولكنه أمر أيضاً بتكفير الأئمة الثلاثة : ثيودوروس المصيصي وثيودوريطيس القورشي وايبا الرهاوي ، وبتحريم كتبهم (٥٤٤) . وإنا نعلم ما كان يثير من الضغائن لدى المونوفيزية ذكرُ هؤلاء الأئمة الثلاثة الذين كانوا في أصل انبعاث النسطورية وانتشارها . لكن المؤمنين ، رعاة ورعايا ، لم يطمئنوا إلى هذا « البيان » لأنه يذكّر بنزاع مؤلم مضى ، أصبح المسيحيون يومذاك في غنى عن العودة إليه . على أن الآباء في خلقدونة كانوا قد حرموا كتب المصيصي من غير أن يمسّوا الرجل في سمعته وسلامة عقيدته ، كما أنهم برؤوا الإمامين الآخرين وأعادوهما إلى منصبيهما . ومهما كان من أمر فإن أساقفة الشرق

وقّعوا مكرهين على «بيان» الأمبراطور ، تابعين في ذلك بطاركتهم الأربعة . لكن يوستنيانوس كان يريد ، فوق كل شيء ، موافقة البابا على عمله . وكان هذا قد امتنع من أن يوقّع «البيان» ، وناصره في موقفه أساقفة الغرب كلهم ، الذين لم يروا في هذا الرجوع إلى منازعات قديمة ، إلا عواقب وخيمة على العالم المسيحي كله . فغضب يوستنيانوس، وأمر بسوق فجيليوس أسيراً إلى القسطنطينية . وما زال به حتى حمله على اصدار ما عُرف «بالحكم» (١١ نيسان سنة ٥٤٨) ، فيه يحرم البابا الأئمة الثلاثة المذكورين ، مبدياً ، مع ذلك ، احترامه الكلي لما قرر في مجمع خلقدونة . لكنه لم يلبث أن سحب هذا «الحكم» ، حسماً لما أثاره من استياء لدى الأساقفة الغربيين . ثم اتفق البابا والأمبراطور على ألا يعودا إلى المسألة ، ريثما يعقد مجمع مسكوني قررا استعجاله . إلا أن يوستنيانوس نقض هذا الاتفاق ، سنة ٥٥١ ، ونشر تعميماً يمكن تعريبه بعنوان «الإبانة عن أصول الديانة» ، فيها يعلن ما يراه «دين الدولة الرسمي» . فيحاول أن يبين الانسجام بين مجمعي أفسس وخلقدونة ويرد على اعتراضات المونوفيزية بأدلة أخذها عن ليونطوس البيزنطي ، ويختم الكل بثلاثة عشر تحريماً ، يقع الحادي عشر منها والثاني عشر والثالث عشر على ثيودوروس المصيصي ، وثيودوريطس القورشي ، وإيبا الرهاوي . ولذلك عرفت المسألة كلها بمسألة «الرؤوس» أو «الفصول الثلاثة» .

ولشد ما كان استياء البابا لدى ظهور تلك «الإبانة» ، ولا سيما عندما دعا الأمبراطور بذاته الأساقفة إلى مجمع عقد في القسطنطينية وباشر أعماله في ٥ أيار (مايو) من سنة ٥٥١ . ولم يحضره البابا ، بالرغم من وجوده في المدينة ، بل التزم موقف التريث . حتى إذا كان ١٤ أيار ، وقبل الجلسة الخامسة ، أصدر «مرسومه» البابوي الطويل ، الذي يبدي فيه حكمه القاطع في المسائل المطروحة . لقد أثبت فجيليوس في هذا

« المرسوم » « الحكم » الذي كان قد أصدره في سنة ٥٤٨ ، فبدّع أخطاء المصيصي ، ولكنه لم يمس سمعة الرجل وشخصه ، كما أنه رفض أن يتوجه بنقد على القورشي وإيبا لتبرئتها في خلقدونة . فوقع كل هذا على يوستنيانوس وقع الصاعقة ، وأخرجه عن أطواره . فحمل الرجل أعضاء المجمع ، في ٢٦ أيار على أن يميزوا في كرسي روما الرسولي ، بين « الكرسي » ذاته وبين « المتربع فيه » . وكان أول من قال بهذا التمييز ، مدعياً الاتحاد « بالكرسي » ولو كان منفصلاً عن « المتربع فيه » . ثم أسرع المجمع بعد ذلك ، في مواصلة أعماله ، وأصدر في جلسته الثامنة والأخيرة أربعة عشر تحريماً رددوا فيها التحريمات الثلاثة عشر الواردة في « إبانة » يوستنيانوس . فجاء التحريم الثاني عشر واقعاً على المصيصي ، يتناوله في شخصه ومؤلفاته ، والثالث عشر على القورشي ، في هجماته على مجمع أفسس والقديس كيرلس ، والرابع عشر على « كتاب إيبا » إلى « ماري » . على أن هذه التحريمات الثلاثة ، بالرغم من ظواهرها ، لا تناقض في شيء مجمع خلقدونة .

أما الأساقفة الغربيون من أعضاء المجمع ، فرفضوا أن يوقّعوا على تلك المقررات ، وحكم عليهم بنفي قيل إنه شمل البابا ذاته أيضاً . ومهما كان من أمر ، فإن فِجيليوس اضطر أخيراً إلى أن يخضع للواقع الراهن ، وأثبت شرعية المجمع بكتاب وجهه إلى بطريرك القسطنطينية ، في ٨ كانون الأول (ديسمبر) سنة ٥٥٣ . ثم إنه أصدر « مرسوماً » ثانياً ، في ٢٣ شباط (فبراير) سنة ٥٤٤ ، وضعه مخالفاً « لمرسومه » الأول ، وربما كان فيه متوجهاً إلى الأساقفة الغربيين . فأصبح ، بذلك ، هذا المجمع المنعقد في القسطنطينية ، سنة ٥٥٣ ، المجمع الخامس المسكوني . ورفض قبوله كثير من أساقفة الغرب ، ونشأت عن هذا الرفض انشقاقات عديدة ، بقيت حتى أواخر القرن السابع .

كان الأمبراطور يوستنيانوس في غنى عن كل هذه السياسة الدينية

المضطربة ، لأنه أقحم بهـا ذاته في مسائل خارجة عن نطاقه ، ولم يكن كفوءاً لهـا . فلا غرو إذا لم ينجح في مساعيه . كان صادقاً مخلصاً في مقاصده ، إذ أراد بها أن يبين للمونوفيزية أن مجمع خلقدونة لم ينقض أعمال مجمع أفسس . لكن هذا الاتفاق بين المجمعين ، لم يكن يهـم المونوفيزية ، بقدر ما كانت تهمهم الرغبة في استقلالهم عن بيزنطة . وبينما كان يوستنيانوس يحاول استمالتهم ، مباشراً عمله في القضاء على « الرؤوس الثلاثة » ، نرى يعقوب بن عداي آخذاً في مساعيه لتنظيم مونوفيزيي سورية الغربية والفراتية ، كنيسة قومية مستقلة ، تعدل عن اليونانية ، وتلجأ إلى لغتها السريانية وحدها لوضع قوانينها وصوغ شعائرها . ولقد عرف ذووها ، منذ ذلك الحين ، باليعاقبة أو السريان .

د — تنظيم المونوفيزية كنيسة مستقلة

كانت المونوفيزية قد أصبحت المذهب السائد في مدرسة الرها ، بعد أن تسلم رئاستها ، سنة ٤٥٧ ، نُنّوس أحد القائلين « بالطبيعـة الواحدة في المسيح » . فأخذ النساطرة ، طلبة وأساتذة يرحلـون إلى نصيبين ، منذ ذلك الحين ، بحيث أصبح المونوفيزيون السريان ، في المدرسة المشهورة ، أصحاب الموقف بدون منازع ، إلى أن أغلقهـا الأمبراطور زينون ، في سنة ٤٨٩ . كما ذكرنا . على أن حركـة الانشقاق والاستقلال لم تنشأ أولاً في مدينة الرها ذاتها ، بل في المدن المجاورة لها مثل « مَبّوج » و « سَارُوج » على الفرات ، و « تلاّ » . أما المدينة الأولى فكان أسقفها ، من سنة ٤٨٥ إلى ٥١٨ ، فيلوكسينيس ، صديق سِفيروس الأنطاكي وشريكه في آرائه . وقد مات في المنفى سنة ٥٢٣ . وأما « ساروج » ، فإن أسقفها يعقوب ، المتوفى سنة ٥٢١ ، يعد من خيرة الكتبة باللغة السريانية . وكذلك القول أيضاً في يوحنـا بن قرسوس ، أسقف « تلاّ » ، المتوفى سنة ٥٣٨ . لكنه اشتهر خاصة

بأنه مهد الطريق للعمل التنظيمي الاستقلالي الذي قام به نهائياً يعقوب التلاّوي ، المعروف بابن عدّاي . ولقد وُلد هذا الأخير في مدينة « تلاّ » ، كما يدل عليه اسمه ، ثم أصبح أسقفاً على الرها من سنة ٥٤٣ إلى ٥٧٨ . وهو الذي كان له العمل الحاسم ، الذي قام به سراً بمساعدة ثيودُورا ، زوج يوستنيانوس ، في تنظيم المونوفيزية السورية كنيسة مستقلة ، لها مرتبيتها الخاصة ، المنفصلة عن بيزنطة ، فعرفت باسمه ، كما أن ذويها لم يلبثوا أن سمّوا باليعاقبة . وهذه المرتبية الكنسية المنظمة ، هي التي حفظت للمذهب المونوفيزي ، في مصر وسورية ، كيانه وبقاءه ، إذ لولاها لزال هذا المذهب بما كان يوستنيانوس قد دبر له من الاحتياطات العملية والردود النظرية ، التي قام بها هو ذاته .

٣ — المونوتيليّة ومجمع القسطنطينية المسكوني السادس [١]
(٦٨٠ — ٦٨١)

الواقع أن يوستنيانوس لم ينجح في محاولاته لرد المونوفيزية إلى تحديدات مجمع خلقدونة ، بل أدت مساعيه إلى أن نظم القوم مذهبهم بكنيستين قوميتين ، كنيسة الأقباط في مصر ، وكنيسة السريان اليعاقبة في سورية . ولقد اشتدت المعاداة لبيزنطة لدى الطرفين بحيث أخذ الحكام يخافون ، في عهد الأمبراطور هرقل (٦١٠ — ٦٤١) ، من أن يواليا العدو ، وهو الفرس يومذاك ، ثم العرب منذ سنة ٦٣٤ . فقام سِرْجيُوس ، بطريرك القسطنطينية (٦١ — ٦٣٨) ، يحاول دفع هذا الخطر عن بلاده .

---

١ راجع م. جُوجي ، المونوتيلية ، في DTC ، عمود ٢٣٠٧ — ٢٣٢٣ ، ثم أمّان ، هونوريُوس الأول ، في DTC ، عمود ٩٣ — ١٣٢ .

كان الرجل أميَل إلى السياسة منه إلى الدين . فظن أن بوسعه أن يتكفل برضى المونوفيزيين أقباطاً ويعاقبة ، إذا عرض لهم العقيدة المسيحية بصيغة تبدو وسطاً بين المونوفيزية الصريحة والاثنينية الخلقدونية . فانبرى يقول « بالمونوتيلية » ، أي بأن للمسيح مشيئة أو « فعالية » واحدة . وهو قول تؤدي إليه المونوفيزية مثل المقدمات إلى النتائج ، ولذلك كاد سِفيروس الأنطاكي أن يسبق سِرْجيُوس إليه . ثم إن بطريرك القسطنطينية كان قد دبر لهذا الأمر بتمهيدات أجراها بين سنة ٦٢٠ و ٦٣٠ ، مكنته من أن يحقق سنة ٦٣٣ ، اجماع المصريين على صيغة عقدية بتسعة تحريمات ، توافق مآربه .

لكن الخلقدونيين أخذوا ينبهون العقول إلى أهمية ذلك القول ، وتساهل سِرْجيُوس في المسائل الإيمانية بإخضاعها للأغراض السياسية . وكان في طليعتهم القديس صُفْرونيوس ، أسقف أورشليم . فعاد الجدال في العقيدة المتعلقة بالمسيح . ودامت المحنة التي أثارها خمسين سنة ، حتى انعقاد المجمع المسكوني السادس في القسطنطينية ، سنة ٦٨٠ — ٦٨١ . ولقد تطورت الحوادث ، قبل انتهائها إلى هذا الحد ، على مراحل ثلاث لا بد من ذكرها .

لدى المقاومة التي انبرى لها القديس صُفْرونيوس ، طلب سِرْجيُوس الصمت عن الصيغ العقدية المناقش فيها . ثم كتب إلى البابا هُونُورْيوس (٦٢١ — ٦٣٨) ، يُحسّن له الموقف السياسي الذي اتخذه مع الامبراطور ، ليتلافى الفتنة الدينية في الامبراطورية . فوافق البابا على هذا الحل العملي ، وأصدر الأمبراطور هِرَقْل مرسوم « الإكتِيْز » أي « البيان » ذا النزعة « المونوتيلية » الواضحة . لقد ورد فيه تحريم لفظة « قوة » أو « فعالية » مطلقة على المسيح ، وضرورة تبديلها بلفظة « مشيئة » . فجاءت العقيدة المتعلقة بالمخلص على الصيغة التالية : « إنا نعترف بمشيئة واحدة في ربنا يسوع المسيح الإله الحقيقي » . وبدا الشرق كله راضياً بها .

ثم جاءت المقاومة الجديدة من روما ، يقودها البابوان يوحنا الرابع (٦٤٠ – ٦٤٢) وتيُودوروس الأول (٦٤٢ – ٦٤٩) . فسحب الامبراطور ، قسطندس الثاني (٦٤١ – ٦٦٨) مرسوم « الإكْتِيزْ » (٦٤٨) وبدّله بمرسوم آخر عنوانه « التيبوس » أي « النموذج » أو « القاعدة » . على أنه ورد في هذا الأخير المنع من ذكر « المشيئة » و « المشيئتين » في الصيغة ، بل من استخدام كل من اللفظتين « فعّاليّة » و « مشيئة » ، حسماً للمناقشات ، ورداً عن تكفير أخطاء « المونوتيلية » الناشئة . ولقد ظل الامبراطور مصراً على تطبيق ذلك المرسوم مدة ٢٠ سنة ، لاجئاً حتّى إلى العنف والشدة ، لدى الحاجة . فنفي البابا مرتينوس الأول (٦٤٩ – ٦٥٣) ، واستشهد القديس مكسيموس المعترف .

وجاء أخيراً قسطندس الرابع (٦٦٨ – ٦٨٦) ، يدأب على نشر السلام والاطمئنان ، ويساعده في هذا العمل البابا القديس أغاتون خاصة (٦٧٨ – ٦٨٩) . ولقد توصل هذا الأخير إلى فرض سلطته الرسولية واقناع الناس بالعقيدة القويمة الكاملة ، في مجمع القسطنطينية المسكوني السادس ، المنعقد من ٧ تشرين الثاني (اكتوبر) سنة ٦٨٠ إلى ١٦ ايلول (سبتمبر) سنة ٦٨١ .

ولكي نفهم على الوجه الصحيح الأصول التي انطلق منها الذائدون عن العقيدة الخلقدونية ، ينبغي لنا توضيح الموقف المذهبي الذي اتخذه أصحاب القول بالمشيئة الواحدة في المسيح . لقد ورد هذا المذهب في صيغتين متواليتين ، أولاهما تلك التي تم الاجماع عليها بين القسطنطينية والاسكندرية ، في سنة ٦٣٣ . وهي تنطوي في تحريماتها التسعة ، على معظم الصيغ المونوفيزية القديمة ، وفيها التحريم السابع المشتمل على ما عرف ، بعد ذلك ، « بالقول بالفعّالية الواحدة » في المسيح . فإنهم كفروا في هذا التحريم كل من لم يعترف بالقاعدة التالية : « إنه لا مسيح

إلا مسيح واحد ، يفعل أفعاله الإلهية والبشرية بوساطة فعالية واحدة ، هي لاهوتية إنسانية في آن واحد . أما الأصلان المتحدان ، فلا يتميز أحدهما عن الآخر إلا باعتبار ذهني وتمييز عقلي» .

وهكذا لم يكن بين الفعلين الإلهي والبشري ، في المسيح إلا تمييز ذهني فقط . ويبدو أن «المونوتيلية» لم يردوا هذا «الفعل الإلهي الإنساني» إلى طبيعة واحدة ، جاءت نتيجة امتزاج بين اللاهوت والناسوت كما كان الأمر لدى المونوفيزية الصريحة . لكن كثيراً منهم فهموا هذا القول بمعنى أنه ليس في المسيح إلا «أصل فعلي اندفاعي واحد» وهو «الكلمة» أي الطبيعة الإلهية . أما الناسوت فأصبح ، في نظرهم ، قليلاً أو كثيراً ، شيئاً جامداً هامداً ، ليس له حياة خاصة ، بل هو أشبه بالأداة أو بجوارح الجسد التي إنما تتحرك بتحريك النفس لها . فملكات المسيح البشرية عاجزة عن الفعل ، وكأنها ، إن حفظ لها شيء من الوجود ، لا وجود لها . ولقد سموا هذا المذهب «القول بالفعالية الواحدة» وهو ضرب من روادف المونوفيزية . وليس من المؤكد أن سِرْجِيُوس اتخذ هذا الموقف أول الأمر . وهذا التردد في حكمنا عليه عائد إلى الغموض الذي ترد عليه اللفظة اليونانية المقابلة لما نعنيه «بالفعّالية» : فهي تدل تارة على الأصل الفعلي الذي ينبعث الفعل منه ، وطوراً على الفعل بالذات . على أن الرجل لم يلبث أن عدل عن هذه الصيغة الأولى إلى صيغة أخرى جاءت على جانب أقوى من الالتباس وكانت ، على هذا ، أشد موافقة لأغراضه السياسية .

لقد ركّز سِرْجِيُوس ، على لفظة «المشيئة» ، هذه الصيغة الثانية التي نجد فحواها ، منذ سنة ٦٣٤ ، في رسالته إلى البابا هُونُورِيُوس . وهي رسالة تظهر فيها «المونوتيلية» بمعالمها وخطوطها العامة ، عملية ونظرية . يروي سِرْجِيُوس قصة المناقشة منذ أوائلها ، كما يراها هو ، فيخلص مجادلته مع القديس صُفْرونيوس ، ويحاول أن يستميل إلى

تدبيراته الجديدة بابا روما ، طالباً موافقته على فرض الصمت عن المُنازَع فيه من العبارات والصيغ . حسبنا القول إذن : « ان ابن الله الوحيد بالذات ربنا يسوع المسيح ، هو الذي يفعل الأفعال الإلهية والبشرية » . أما القول « بالفعاليّة الواحدة » ، الوارد عند الآباء ، فيجب تجنبه لأنه يبعث على الدهشة والحيرة . لكن القول « بالفعاليتين » فبدعة ، لأنه يثير الشك ويقبل التأويل بأن قد كان في المسيح مشيئتان متضادتان . على حين أن ناسوته ، كان يحركه « الكلمة » الإلهي تحريكاً تاماً مباشراً ، كما أنه كان قد تولى « مشيئة » هذا « الكلمة » الإلهية . ثم يضيف سِرْجيُوس أنه ، بالرغم من إيثاره الصمت عن هذه الأمور كلها ، قد أرسل إلى الامبراطور رسالة بطريرك القسطنطينية مِنّاس (٥٣٦) إلى البابا فِجيلْيوس (٥٣٧ – ٥٥٥) ، التي تشتمل على إجماع الآباء على القول « بالفاعلية » الواحدة و « المشيئة » الواحدة في المسيح . على أنه ينبغي أن نذكر هنا أن سِرْجيُوس كان قد بعث بهذه الرسالة إلى قورش بطريرك الاسكندرية ، وأنها منحولة على صاحبها ، بل ربما كانت من وضع سِرْجيُوس ذاته . والواقع أن الوفد الروماني إلى مجمع القسطنطينية المسكوني السادس (٦٨٠) رفض أن يعترف بصحتها ويتقيد بها .

ومهما كان من أمر ، فإن رسالة سِرْجيُوس إلى البابا هونوريوس لا تدع مجالاً للشك في خطإ الرجل إذا ما دقق النظر فيها بعد ردها إلى قرائنها التاريخية وقراءتها في ضوء مرسوم « البيان » الذي جاء تصديقاً لما فيها . ولعلّ الأغراض السياسية لم تمنع سِرْجيُوس من أن يريد مخلصاً ، البقاء على عقيدة السنّة المسيحية المأثورة . لكنه قصد أو ادعى الحفاظ على الوحدة الأدبية المعنوية الموضوعية في « مشيئة » المسيح فنفى عن المسيح إنساناً كل مباشرة وكل فعل ينبعث عن مشيئة بشرية طليقة تتمتع « بحرية الاختيار » . لا تتولى طبيعة المسيح البشرية « المشيئة الإلهية »

بفعل مباشر منها يجيء فعلها بالذات ، بل بضرب من الطَّبَعية القسرية الحتمية ، يأتيها من « الكلمة » الإلهي : إنما كان تحريكها تحريكاً إلهياً ، حتى لكأنه لا وجود لمشيئة بشرية هنا . وربما لم تُنْفَ الملكات الطبيعية البشرية في المسيح نفياً صريحاً ، لكن فعل هذه الملكات مرتبط ارتباطاً شبه آلي ،من وجه ما ، « بمشيئة » « الكلمة » الإلهي . لقد كان هذا الموقف العقدي صالحاً لضم المونوفيزيين حول بيزنطة ، لأنهم كانوا يميلون دائماً إلى الانتقاص من طبيعة المسيح البشرية ، لكنه كان يتنافى ، كل التنافي ، مع ما أجمع عليه الآباء في خلقدونة .

أما جواب البابا هُونُورْيوس على رسالة سِرْجِيُوس ، فأقل ما يقال عن صاحبه ، أنه لم يكن رجلاً صحيح الاطلاع ، بعيد النظر . لقد صرح في كتاب أول ، لا ريب أنه من السنة ٦٣٤ ، بأنه يوافق على الامتناع من ذكر القول « بفعاليّة » أو « فعاليتين » ، وعلى تشديد القول بوحدة الأقنوم الذي تنبعث منه أفعال المسيح كلها ، بشرية وإلهية . ثم يضيف : « إنا نعترف بمشيئة واحدة في ربنا يسوع المسيح ، لأنه واضح أن اللاهوت تولى ناسوتنا بكل ما فيه ما عدا الخطيئة » . وهذا يدل على أن البابا تأثر بما أشار به اليه سِرْجِيوس ، فكان يعنى بنفي كل مقاومة من قبل طبيعة المسيح البشرية للمشيئة الإلهية . وإنما هذا هو المعنى الذي يوافق عليه هُونُورْيوس ، دونما تردد ، على مقترحات بطريرك القسطنطينية ، ولم يتبين كل ما كانت تنطوي عليه هذه المقترحات من الخفايا المشؤومة . فجل ما وافق عليه ، هو موقف الصمت عن المُنازَع فيه من الصيغ ، بصفته تدبيراً سياسياً ليس أكثر . ولذلك نراه يبدي شيئاً من الاستياء لدى احتجاج القديس صُفْرونيوس على البدعة ويأمره بالامتناع من ذكر القول « بالفعاليتين » . ثم يطلعنا على هذه التفاصيل كلها في رسالته الثانية إلى سِرْجِيُوس ، التي يحتمل أنها وضعت سنة ٦٣٥ . فيعود هنا إلى التصريح بضرورة

تجنب الصيغ المُنازَع فيها ، لكنه يصرح أيضاً بأن لكل من الطبيعتين ، البشرية والإلهية ، فعاليتها الخاصة التي تنفرد بها . مع أنه يرفض دائماً ذكر القول « بالفعاليتين » ، لأنهم صوروه له أمراً يخشى منه سوء العاقبة .

أما تأثير كتابي هُونُوريوس هذين إلى سِرجيُوس ، فكان عظيماً . لقد شجعا البطريرك على استمراره في تدبيراته الانتهازية ، واعتمدتهما السياسة البيزنطية مدة ٤٠ سنة تأييداً لوجهة نظرها . ولم يزل « المونوتيلية » يدّعون الرجوع إليهما في مناظراتهم حتى في مجمع القسطنطينية المسكوني السادس (٦٨٠) . وساء ما فعلوا ، كما أثبتناه آنفاً . على أن بعض الباحثين أرادوا أن يخففوا من ذنب هُونُوريوس في الأمر كله ، بادعائهم أن الكتابين يشتملان على أقوال شخصية ذاتية يسأل الرجل عنها بصفته لاهوتياً مجتهداً برأيه لا بمنزلته بابا ، ورئيساً للكنيسة الجامعة . لكن هذا الشرح لا يمكن قبوله . إن الرسالتين رسميتان ، حبريتان ، بابويتان ، وتتناولان مسألة عقدية في صميمها . وإنهما لا تدعان مجالاً للنقد والاستنكار في محتواهما العقدي ، إذا أخذناهما من الناحية الموضوعية الصرف . لكنهما تدلان على قصر نظر عند صاحبهما في ما يتعلق بموقف الصمت الذي تلتزمان به ، فضلاً على التأويلات الفاسدة التي قد أتاحتاها في بعض الصيغ العقدية . وهي تأويلات كان من الواجب على هُونُوريوس أن يوفر لنفسه المزيد من الاستطلاع ، ليتوقعها ويمنع ورودها . فالواقع أنه ، بالموقف الذي اتخذه ، أمدّ الهرطقة الجديدة بأسلحة دامية ، بالرغم من حسن نيته وصحة عقيدته . وكل هذا يعلل ، من وجه ما ، بعض القسوة والشدة اللتين حكم بهما عليه آباء المجمع المسكوني المنعقد سنة ٦٨٠ .

على أن التزام هُونُوريوس للموقف البيزنطي لم يكن إلا جزئياً . ولقد عدل عنه ، عندما تبيّن عواقبه . ثم ازداد خلفاؤه مقاومة لذلك

الموقف حتى مواجهة المحنة والاستشهاد ، مثلما حدث خاصة للبابا القديس مرتينوس (٦٤٩ — ٦٥٥) . وهم الذين عملوا على إرجاع الكنيسة البيزنطية إلى الوحدة الكاثوليكية ، بعد انشقاق دام ٥٠ سنة . على أن الأمبراطور قسطندس الرابع (٦٦٨ — ٦٨٦) ، خلف هرقل الثاني ، ساعدهم على هذا العمل السلمي ، وأقنع البابا القديس أغاثون (٦٧٨ — ٦٨١) بضرورة عقد مجمع مسكوني جديد.

ولقد انعقد هذا المجمع بين سنتي ٦٨٠ — ٦٨١ ، وكان القسطنطيني الثالث والمسكوني السادس . فكفر « المونوتيلية » بمرسوم عقدي عادوا فيه إلى نص خلقدونة وتقيدوا به ، مضيفين إليه وجوب الإيمان « بأن في المسيح فعاليتين طبيعيتين ، حقيقيتين ، بدون تقسيم ، ولا استحالة ، ولا تفريق ، ولا امتزاج . وهاتان المشيئتان الطبيعيتان الحقيقيتان لا تضاد إحداهما الأخرى » ... بل « كلتا الطبيعتين في المسيح ، تعمل ، بالاشتراك مع الأخرى ، ما هو خاص بها » .

خاتمة

تلك هي الأطوار التي مر بها فكر الآباء منذ وعى ذاته ، إبّان نشأته وقبل القرن الرابع ، إلى أن أدرك نضجه واكتماله في هذا القرن وما بعده ، حتى العصر الذي ظهر فيه القديس يوحنا الدمشقي . ولقد أسقطنا عمداً في بحثنا ، التفاصيل الفرعية التي علقت بتطور هذا الفكر ، حتى برز على ما جاء عليه في ذاته ، مجلوّاً في خطه البياني المستمر ، الذي يبلو فيه متواصل المراحل ، متلاحم الحلقات . فرأيناه باقياً على حاله في مواقفه المختلفة مما اعترضه من المذاهب التي حاولت ، بما أخذت عنه ، أن تتزيّا بـه وتظهر بمظاهره . على أنا ، مع ذلك ، لم يسعنا أن نغفل ، من الأحداث التاريخية والتدبيرات السياسية ، تلك التي اكتنفت هذا الفكر ولازمته ، لأنه أثارها أو دفع إليها . ورأينا أنه يزداد بياناً ببيانها ، وجلاء بذكرها إلى جانبه ، فيبرز بذلك ثباته ازاء ما طرأ عليه من ظروف وغير .

ولقد تبين لنا ، مما سلف ، كيف ينطلق هذا الفكر ، أساساً ، من وحي صريح ونقل مأثور يقتضيان الإيمان بالله ، واحداً في ثلاثة ، هم الآب والابن والروح القدس . على أن الابن « تجسد وصار إنساناً » فكشف للناس عن هذا الأمر الغيبي الذي عرفه المسيحيون بسر الثالوث. ثم جاء آريوس ، بعد الذين سبقوه ، ونفى اللاهوت عن المسيح « الابن المتجسّد » ، فقابله الآباء بصيغة مجمع نيقية المسكوني (٣٢٥)

مثبتين أن المسيح « ابن الله المتجسد » ، إله حقاً ، مساوٍ للآب في الذات والجوهر » . ولم يلبثوا أن توجهوا بالنظر إلى الروح القدس ، فأعلنوا إيمانهم بأنه « المنبثق من الآب والابن إلهاً حقاً هو أيضاً ، مساوٍ للآب والابن في الذات والجوهر » أبداً . ولقد أدركوا اجماعهم العفوي على هذا القول في مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني (٣٨١) . فاستقامت لديهم ، بعدئذ ، عقيدة الثالوث في صيغتها النهائية الشاملة ، وهي الإيمان بغيب الله وسره على انه « إله واحد في ثلاثة أقانيم » .

واستقر فكر الآباء على هذه الصيغة ردحاً من الزمان ، ناظراً بنور الإيمان ، مثلما كان يفعل قبل ذلك ، إلى غيب الله في ثالوثه ، من خلال « الابن المتجسد » ، على أنه الوسيط الوحيد بين الله والناس ، بكونه إلهاً وإنساناً في آن واحد . حتّى إذا جاء نسطور ، بعد من كان قد سبقه هو أيضاً ، وجزّأ المسيح « الواحد » مصرحاً بالفصل فيه بين الله والإنسان ، كفّره الآباء في مجمع أفسس المسكوني الثالث (٤٣١) . لقد ذهب الرجل إلى القول بوحدة معنوية أدبية ، تكاد تكون مجازية ، ليشرح ما يجمع ناسوت المسيح ولاهوته من صلة وعلاقة . فبيّن الآباء ما يقتضيه الوحي والسنّة المسيحية المأثورة من إيمان بأن بين طبيعتي « ابن مريم » البشرية والإلهية وحدة حقيقية ، أصيلة ، تتناول كلاً منهما في ذاته وصميمه ، بحيث يحق لمريم أن تسمى « أم الله » .

لكنهم ما أن استراحوا من همهم هذا حتّى فاجأهم أوتيخيس بمذهبه المونوفيزي . لقد قام هذا الأخير في وجه نسطور ليرد عليه ، فوقع منه على طرف النقيض ، ونفى بشرية « ابن الله المتجسد » بمعنى انها فنيت بعد تجسده . على أن كثيراً من أنصاره لم ينتهوا إلى هذا الحد في التفريط ، فعرفوا « بالمونوفيزية المعتدلة » ، لأنهم مالوا ، كثيراً أو قليلاً ، إلى تصور ناسوت المسيح ناقصاً . وقالوا ، على جانب كبير

من اللبس والغموض «بطبيعة الكلمة الإلهي الواحدة المتجسدة». فشمل الآباء بتكفيرهم هؤلاء كلهم في مجمع خلقدونة المسكوني الرابع (٤٥١) وخرجوا منه بالصيغة العقدية النهائية في المسيح، وهي أنه «أقنوم واحد في طبيعتيه الكاملتين، البشرية والإلهية». ثم أبوا أن ينحرفوا بشيء قط، مهما قل، عن هذا القول، بعد ذلك. وكان هذا معنى موقفهم في مجمعي القسطنطينية المسكونيين الخامس والسادس (٥٥٣، ٦٨٠). لقد ارتضوا مكرهين، في أول المجمعين، أن يحكموا على «الرؤوس الثلاثة» بالتحريم، شرط ألا يتنافى حكمهم مع ما ورد في خلقدونة. ثم كفروا في المجمع الآخر قول «المونوتيلية» «بالمشيئة الواحدة» في المسيح، منعاً من اللبس الذي ربما جر إليه هذا القول إذا أولت في ضوئه تلك الصيغة العقدية النهائية، بعد أن كان الاجماع قد وقع عليها في خلقدونة أيضاً.

ولئن دل ما سلف على شيء، فإنما يدل على أن الآباء أبوا إلا أن يتصوروا ناسوت المسيح، بعد أن أثبتوا لاهوته، كاملاً في أصوله وعناصره، جسدية وحسية وروحية. ولقد عادوا في ذلك دائماً، منذ نشأة الكنيسة، إلى «قاعدة الإيمان» التي كانوا يدركون أن فكرهم مقيد بها، ليقينهم الحي بأن الدين المسيحي قائم عليها في أساسه، بوحيه وسنته المأثورة. وهذه القاعدة هي أن الله في ذاته محبة ورحمة أراد أن «يتجسد» ابنه ويشارك الناس في طبيعتهم لكي يمكّنهم، بوساطة هذه الطبيعة، من أن يلبوا دعوته إلى أن يشاركوه في حياته. فكان ينبغي أن تستوي بشرية المسيح كاملة، حتى في ملكاتها الروحية، وفيهـا المشيئة ذاتها، وهي من الكل ذروته وروحه. ويعني اتحادها، كاملة هكذا، بأقنوم «الكلمة» الإلهي، «ان هذا الأقنوم قد تولاها كلها بأعمالها وأفعالها، ما عدا الخطيئة»، مثلما يتولى ما يصدر عن طبيعتـه الإلهية من أعمال وأفعال. فتتسرب فيه حياته، أقنوماً إلهياً، من طبيعته

الإلهية إلى طبيعته الإنسانية . ثم تنتقل هذه الحياة الإلهية منه إلى الـذين أصبح أخاهم في الناسوت . ويتحقق فيهم ، عند ذاك ، سراً وبحكم « حياة النعمى » ، ما تحقق في أخيهم الأكبر بحكم « الاتحاد الأقنومي »، إذ يكون روح المسيح وهو الروح القدس الأقنوم الثالث من الثالوث ، قد ثبت فيهم وجعلهم أبناء الآب « بالنعمى » مثلما أن المسيح الأقنوم المتجسد هو « ابنه حقاً » (روما : ٨ : ١٥) . فيصبحون جميعاً بذلك ، إخوة حقاً ، لأنهم أصبحوا كلهم بوساطة المسيح ، ابن الله المتجسد ، أبناء الله وعياله حقاً . وهذا هو الأساس لتلك الحياة الدينية المسيحية الروحية القائمة على التراحم والتواصل بين الناس ، لأنهم جميعاً أبنـاء « الرحمن الرحيم » الواحد . على أن نسقط من هذا المعنى مدلول الرقة والشفقة ، لنحتفظ فيه بما ينطوي عليه فقط من ضروب الحنان الـتي تدفع إليه أواصر القربى بين ذوي « الرحم » الواحدة . ولطالما أتى الآباء على ذكر هذه الحياة المسيحية في أقوالهم ، بل وقفوا لهـا الكثير الضخم من مؤلفاتهم ، يتقدمهم في هذا العمل القبادوقيون ويوحنـا الذهبي الفم في الشرق ، وأغسطينوس وكثير سواه في الكنيسة الغربية .

صفحة ١٧

مكسيموس المعترف . يجب أن نذكر شيئاً من ترجمة هذا القديس لكثرة ورود اسمه في البحث الذي نحن فيه . ولا عجب في هذه الكثرة إذ كان لمكسيموس تأثير بليغ في توضيح العقيدة القويمة من حيث اللاهوتيات والروحانيات والزهديات .

لقد بلغنا عن حياته معلومات جمة في ترجمة وضعت له ، عنوانها « سيرة القديس مكسيموس » . ولد في القسطنطينية نحو سنة ٥٨٠ من عائلة مسيحية شريفة ، ولم يلبث أن أصبح أمين السر الأول الامبراطوري في عهد الامبراطور هِرَقْل . ثم عزف عن الدنيا ودخل أحد أديرة كْرِيزُوبُولِيس (أسكودار اليوم) . ثم رحل إلى مصر حيث نجده ، في سنة ٦٣٣ ، مع القديس صُوفْرونيوس وهناك أخذ ينبه الناس إلى خطر القول بالمشيئة الواحدة في المسيح . وأقام بعد ذلك مدة في افريقية الشمالية ، وهناك اجتمع ، في قرطاجنة ببيرّوس ، بطريرك بيزنطة المعزول . فجرت بين الرجلين مناظرة حول القول الجديد بوحدة المشيئة اقتنع بها بيرّوس بخطئه ، فرافق مكسيموس إلى روما ليعلن فيها اهتداءه إلى العقيدة القويمة . لكنه تراجع عن عزمه وعاد إلى مذهبه الأول . أما مكسيموس فلم يزل يواصل ، في روما ، عمله وتأليفه في الرد على أنصار القول بوحدة المشيئة . فاعتقل هناك سنة ٦٥٣ ، وحمل إلى القسطنطينية . وكان الامبراطور قسطنطين الثاني (٦٤١ — ٦٦٨) قد أمر بوضع صيغة جديدة للعقيدة ، عرفت « بالنموذج » (التيبوس) وتفرض

الامتناع من كل إشارة إلى « المشيئة » في المسيح ، سواء أكانت مشيئة واحدة أم مشيئتين . فطلب من القديس أن يوافق عليها ويعترف بصحتها. فأبى . فنفي سنة ٦٥٥ . ثم حاولوا اقناعه مرة ثانية فلم يفلحوا . وقيل : إنه صدرت الأوامر بقطع لسانه ويده اليمنى . لكن الواقع أنه نفي إلى « لازقة » في القوقاز ، وهناك مات في الرابعة والثمانين من عمره ، ١٣ آب سنة ٦٦٢ .

صفحة ٢٤

لوقيانوس الانطاكي . راجع ما ورد عنه عند أسد رستم ، كنيسة مدينة الله ج ١ ، ص ١٤٣ – ١٤٧ ، ثم الفهرست ، ص ٤٦٢ . قيل : إنه ولد في سميصاط ولذلك ورد اسمه في بعض المصادر بالصيغة (لوقيانوس السميساطي) . ولا شك أن هذا عائد إلى أنهم خلطوا بينه وبين الخطيب الوثني المشهور المولود ، هو أيضاً ، في سميصاط والمعروف باللقب ذاته . فخليق بنا أن نسمي عالمنا « لوقيانوس الانطاكي » كما ورد هنا . وإن لم يولد في انطاكية ، فإنه ، على كل حال ، قضى حياته كلها في هذه المدينة ، وفيها رسم كاهناً سنة ٢٧٠ . واشتهر بتعليمه في الكتاب المقدس . بحيث عرف « بالمعلم » . باشر تعليمه في عهد بولس السميصاطي ، بطريرك انطاكية (٢٦٠ – ٢٦٨) الذي توصل إلى هذا المنصب بمساعدة ملكة تدمر زنوبيا (المرجع المذكور ، ص ١٢٠ ، تا) وقال بتعاليم تؤذن بالآريانية . وربما كان ذلك هو السبب الذي دفع خلفاء هذا الرجل على كنيسة انطاكية إلى أن يمنعوا لوقيانوس من التعليم في كنيستهم . والواقع أن معظم الذين ناصروا آريوس والأريانية في مجمع نيقية (٣٢٥) كانوا يتباهون بأنهم من تلاميذ لوقيانوس . ولا شك أن غموض الاصطلاحات يومذاك لم يتح « للمعلم » أن يكون صحيح

التعبير عن العقيدة . لكنه استشهد في السنة ٣١٢ في نيقوميذية فغطى هذا ما كان قد فاته من هفوات .

أما **دِيُودُورُوس الطّرسُومي** فولد في طرسوس أو في انطاكية نحو سنة ٣٣٠ . ودرس في انطاكية ثم في أثينا . قاوم الآريانيين وكان في طليعة الذين التفوا حول مَلاتَيْوس (راجع أسد رستم ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٤ – ٢٤٥ تا) بطريرك انطاكية ذي العقيدة القويمة . أسس دير في انطاكية ذاتها ، دخل إليه القديس يوحنا الذهبي الفم (المولود نحو ٣٤٥) وثيودوروس المصيصي (المولود في ٣٥٠) . قاوم الامبراطور يوليانوس الجاحد ، وكان له نفوذ قوي على مسيحيي انطاكية أثناء غياب ملاتيوس المنفي . فرسمه هذا كاهناً في سنة ٣٦٣ . لكنه اضطر إلى الفرار من انطاكية في عهد الامبراطور فالِنْس ، في سنة ٣٧٢ . فالتحق ببطريركه مَلاتَيْوس المنفي في أرمينية واتصل بالقديس باسيلوس. بعد عودته من المنفى عُيِّن أسقفاً على طرسوس ، وحضر مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني في سنة ٣٨١ . ولقد ذكره هذا المجمع بين الأساقفة الذين كان من وافقهم على عقيدتهم ذا إيمان صحيح . توفي سنة ٣٩٤ . كان له نفوذ عظيم أثناء حياته وبعد مماته . وكان أهلاً لهذا النفوذ لحسن سيرته ولغيرته على العقيدة القويمة .

أما **ثيودوروس المصيصي** (أسد رستم ، المرجع المذكور ، ص ٣٧٩) فولد هو أيضاً في انطاكية سنة ٣٥٠ ، من عائلة وجيهة . وأخذ العلم عن أستاذ البيان المشهور ليبانيوس . ثم فكر في أن يحترف المحاماة ، لكن صديقه ، القديس يوحنا الذهبي الفم ، جره معه إلى الدير الذي كان ديودوروس قد أسسه في المدينة . رسم كاهناً في سنة ٣٨٣ واشتهر بمناظرة الهراطقة وبسعة علمه في شرح الكتاب المقدس . وبقي في هذا العمل عشر سنوات ، في حين كان صديقه ، الذهبي الفم ، يلقي

المواعظ ويهتم بالشؤون الرعائية . التف حوله عدد عظيم من طلبة العلم اشتهروا بعد ذلك ، لكنه ليس من اليقين أن نسطور كان بينهم ولو كان مديناً لثيودوروس بمذهبه كله . وفي هذه الفترة وضع ثيودوروس كتابه المشهور في «سر التجسد» . ثم عين الرجل أسقفاً على مِصِّيص ، في قيليقيا ، سنة ٣٩٢ ، وبقي في منصبه حتى وفاته سنة ٤٢٨ . في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة من حياته أقبل على شرح العهد الجديد متقيداً بأساليبه العلمية في البحث فأفرط ومهد الطريق لنسطور والنسطورية . ولقد جرؤ في إحدى مواعظه في انطاكية ، على المجاهرة بمنع المؤمنين من أن يطلقوا على العذراء لقب «أم الله» . لكنه اضطر إلى الرجوع عن أقواله على رؤوس الاشهاد ، أمام المقاومة التي لقيها من الشعب . كان هو أيضاً ضحية اللبس الذي كان قد طرأ على المصطلحات في التعليم المتعلّق بالثالوث وبالمسيح . على أنه كان مشهوراً بعلمه وفضله ، ومدحه القديس كيرلس الاسكندري مدحاً عالياً ، بالرغم من مقاومته له .

أما **اكليمنضوس** فربما وُلد في أثينا نحو سنة ١٥٠ ، من عائلة وثنية. ونجهل الظروف التي هدته إلى المسيحية . لكن الظاهر أنه ، مثل القديس يوستينوس ، استماله التعليم المسيحي بسموه العقدي والخلقي ، فقام برحلات متواليه يبحث فيها عن العلماء المسيحيين المشهورين . فقدم إلى إيطاليا الجنوبية ، المعروفة يومذاك ببلاد اليونان العظمى ، ثم إلى سوريا وفلسطين ، حتى وصل إلى الاسكندرية فالتقى بالقديس بَنْتينُس ، رئيس المدرسة المسيحية المشهورة حينئذ ، الديدَسْكَالِيَا . فارتاح اكليمنضوس إلى تعليم بَنْتينُس ، ثم خلفه في التدريس . وهناك سمع عنه أوريجينيس ، الذي كان يومذاك شاباً . ثم كان اضطهاد المسيحيين في عهد الأمبراطور سِفيروس ، منذ سنة ٢٠٢ ، فاضطر اكليمنضوس

إلى أن يعلق تدريسه وينعزل في آسية الصغرى ، لدى تلميذه اسكندر القبادوقي . وهناك مات بين سنة ٢١١ و ٢١٦ .

لقد وصفه المؤلفون القدماء بالقديس . لكن البابا بِنِدِكْتوس الرابع عشر حذف اسمه من ثبت القديسين الرومانيين ، لا لما ورد عنده من أخطاء في العقيدة ، بل لأنه ، حتى القرن الحادي عشر ، لم ينله تكريم قط من السلطات الكنسية المحلية .

أما الصفة البارزة في تعليمه ، فكانت اهتمامه بالأمور الخلقية ورغبته في دفع الناس إلى المثل العليا . ولا شك أن هذا التوجيه الأخلاقي كان قائماً على تقوى مسيحية ثابتة دعائمها ، لكن اكليمنضوس يبحث عن هذه الدعائم في الفلسفة اليونانية خاصة ، مثل القديس يوسْتينوس . فيكثر من ذكر المفكرين اليونانيين الوثنيين إكثاراً مفرطاً ، بحيث يبرز تفكيره غامضاً قائماً على جمع من أصول مختلفة لم ينسجم بعضها مع بعض . ويسير أسلوبه سهلاً مرناً ، ولكن خلوه من التأليف المحكم يحول بين القارئ وبين أن يتبع الفكر في التوائه وانسيابه بين الاستشهادات والاستطرادات .

على أن اطلاع اكليمنضوس على الأدب اليوناني القديم أتاح له أن يكون هو السابق إلى إبراز العلاقات بين الفلسفة والدين المسيحي ، بين العقل والإيمان . وذلك لغاية كانت تربوية وأخلاقية أكثر مما كانت تهدف إلى الرد والدفاع ، أو إلى وضع الأسس لعلم لاهوتي . ولقد أدى هذا الانفتاح ، مهما كان طابعه ، بالاسكندرية إلى أن تصبح المركز الثقافي المسيحي الأول ، وتتقدم ، من هذه الناحية ، على المراكز الشرقية الأخرى كلها ، في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث . ولقد قيل : إنه ، منذ ذلك العهد ، إن كانت روما من العالم المسيحي كبده الحي ، فإن الاسكندرية إنما كانت قلبه النابض . والفضل في كل

ذلك يعود إلى اكليمنضوس ، فهو الذي وجه نظر المسيحيين المثقفين في القرن الثالث إلى تلك الآفاق الإنسانية الواسعة .

أما **أوريجينيس** فولد في مصر ، في الاسكندرية ، نحو سنة ١٨٥ ، من عائلة مسيحية . وكان أبوه ، القديس لِيُونِيداس ، أستاذه الأول . فلم يكتف بأن يعلمه الآداب والأمور الدنيوية ، بل لقّنه أيضاً الكتاب المقدس وحمله على أن يحفظ في لوح القلب الكثير من الوحي المسيحي . فنشأت عنده رغبة قوية في الاستشهاد ، غدا يحض عليه أباه الذي كان قد أسر في سبيل الإيمان أثناء اضطهاد الامبراطور سِبْتيموس سِفيروس للمسيحيين . ولقد حاول أن يتعرض للاستشهاد غير مرة ، حتى اضطرت أمه إلى أن تخفي ثيابه في منزله لكي لا يغادره .

كان ، في أوّل أمره ، يدرّس الصرف والنحو ليعين عائلته في معاشها . لكن مطاردة المسيحيين في زمانه ، ولا سيما رجال الفكر منهم ، أرغمت أسقف الاسكندرية دِمِتْرِيُوس على أن يعهد إليه تدريس العلوم الدينية في مدرسة الديدسكاليا وهو في الثامنة عشرة من عمره . فعدل أوريجينيس عن العلوم الدنيوية ، وانصرف إلى التعمق في الكتاب المقدس ، وإلى تحضير المرشحين للمعمودية لقبول هذا السر . ثم سافر إلى روما في سنة ٢١٢ ليتعرف « على كنيسة الرومان العريق تاريخها » . غير أن الفترة الحاسمة من حياته إنما تقع في سنة ٢١٥ ، يوم أحس أوريجينيس بالاقبال العظيم على المدرسة الدينية التحضيرية ، وبحاجته إلى المزيد من التعمق في الكتاب المقدس . فكلف تلميذه هِرَقْلاس بمواصلة العمل في هذه المدرسة ، وعزم هو على عمل كان قد سبقه إليه القديس يوستينوس في روما ، وبَنْتِين واكليمنضوس في الاسكندرية . وهو أن يفتح مدرسة خاصة « للتعليم العالي » ، لا تكتفي بأن تضمن للجميع علماً دينياً محضاً يقي الناس شر « الهرطقة » والضلال ، بل تسعى

إلى استخدام كل ما تنطوي عليه العلوم الدنيوية والفلسفة اليونانية من طاقات فكرية يعول عليها لاثراء الابانات العقدية المسيحية على الصعيد الإنساني . وإنما اشتهر أوريجينيس بهذا التعليم المنفتح على ميادين الفكر على اختلاف أنواعها : فكان تعليماً يقصد منه ، قبل كل شيء ، مزيد النفاذ إلى أسرار الكتاب المقدس ، ولكنه يتناول في الآن نفسه ، لتأمين هذه الغاية ، الهندسة والموسيقى والنحو والخطابة والفلك ، ولا سيما الفلسفة على اختلاف مذاهبها . فاضطر أن يقوم برحلات عديدة إلى مختلف المناطق الداخلة في الامبراطورية الرومانية ، ومنها انطاكية وفلسطين وجزيرة العرب ، سواء أكان ذلك ليزيد علمه واطلاعه سعة وعمقاً ، أم ليلبي الدعوات التي توجه إليه من قبل بعض الشخصيات البارزة المشهورة يومذاك ، ولا سيما هؤلاء الذين كانت تستهويهم الأديان الوثنية الشرقية إلى نوع من التلفيق الديني مضن للشعور الديني مقيت . ثم حدثت فتنة في الاسكندرية ، بين سنة ٢١٦ — ٢١٨ . فغادرها أوريجينيس ، وأقام في فلسطين . وهناك دعاه أسقفا القيصرية والقدس ، بالرغم من كونه علمانياً ، إلى أن يخطب في كنائسها ، ليس في المرشحين للمعمودية فقط ، بل في المؤمنين أيضاً . فاحتج دِمِترِيُوس ، أسقف الاسكندرية ، على هذا التصرف غير الشرعي ، وطلب من ولده الروحي أن يعود إليه ، فأسرع هذا إلى الخضوع والطاعة .

فأخذ أوريجينيس ، منذ ذلك الحين بالكتابة والتأليف متوخيا منها نشر آرائه . وما أكثر ما كانت مؤلفاته ، تناول فيها العلم في مختلف ميادينه . كان هو ذاته قد هدى إلى الإيمان المسيحي رجلاً غنياً ذا نفوذ واسع في الامبراطورية ، اسمه أمْبِرُوزْيوس . فجعل هذا تحت تصرفه عدداً ضخماً من المختزلين والناسخين ، وحصل له على كل كتاب يحتاج إليه في أبحاثه . فظهر نحو سنة ٢٣٠ مؤلفه الضخم في اللاهوت وعنوانه «في الأصول» الذي كان قد باشر وضعه في السنة ٢٠٠

تقريباً . وسرعان مـا امتدت شهرة أوريجينيس إلى المعمورة كلها بعد ذلك .

ثم وقع بينه وبين أسقفه خلاف منعه من أن يواصل عمله التأليفي . وكان قد سافر إلى فلسطين نحو سنة ٢٣٠ ، فرسمه أسقفا القيصريـة والقدس كاهناً في كنيستيهما ، وهو معروف بأنه خصي . لكن القوانين في هاتين الكنيستين لم تحرم من رسم الخصي كاهناً ، مثلما كان الامر في الاسكندرية والكنائس الأخرى . فمنعه أسقفه دِمِتْريوس من التعليم ، بعد عودته إلى الاسكندرية ، معللاً هذا المنع بنقض أوريجينوس للقوانين والأحكام وبخروجه عن قواعد الإيمـان في طائفة من آرائه ، ربما كان قد عرض لهـا في كتابه « في الأصول » . ولاشك ان القديس هيرونيموس كان مفرطـاً في قوله ، عندما نسب موقف أسقف الاسكندرية إلى مجرد الحسد .

ومهما كان من أمر ، فإنه طرد من الاسكندرية . فلجأ إلى الأسقفين اللذين كانا قـد رسماه كاهناً في فلسطين . وهناك أسس مدرسة لتعليم اللاهوت فاقت مدرسة الاسكندرية شهرةً ، وجذبت إليها أنبه العقول يومذاك ، مثل غريغوريوس صاحب الكرامات وغيره . وبقي أوريجينيس يعلّم فيها عشرين سنة بعد ذلك . وهنا أتمّ المؤلفات الضخمة التي كان قـد باشر وضعها في الكتاب المقدس ، نقداً وشرحاً ، وفي علم اللاهوت والدفاعيات والزهديات . أمـا مؤلفه الأهم في الكتاب المقدس فهو المشهور بالعنوان اليوناني « الإكْزَبْلا » ، أي « الازائية السداسية » . وهذا العنوان هو عبارة عن أن الكتاب يشتمل على نسخ ست للنص المقدس ، معروضة في ستة حقول متوازية ، يستطيع القارئ أن يقارن بينها بنظرة واحدة شاملة .

لم يفت أوريجينيس حتى شرف المحنة في سبيل الإيمان . فاضطهد

وأسر في أيام الأمبراطور دِسيوس ، ولكنه لم يتم له أن يموت شهيداً ، بل توفاه الله سنتين أو ثلاث سنوات بعد ذلك . مات في صور بين سنة ٢٥٣ و ٢٥٥ ، وبقي ضريحه هناك مزاراً ، زمناً طويلاً . ولم يكن قط محط اكرام جمهوري يحاط به على أنه قديس .

عرف أوريجينيس بلقب « الرجل الفولاذي » لثباته في أبحاثه واستشهاده . لكن سعة علمه طغت على عمق تفكيره ، ومنعته كثرة معانيه من اتقان أسلوبه ومبناه . ذكر له بعضهم ٦٠٠٠ مؤلفاً ، وبعض آخر ٢٠٠٠ ، وغيرهم ٨٠٠ . ومهما كان من أمر فإن معظم مؤلفاته أتلف ولم يبلغنا ، لسبب كثرة هذه المؤلفات ، وخاصة لسبب ما نالها من تكفير وتحريم . وكان اللاتين أخف نقمة عليه من اليونان الشرقيين ، فلا غرو إذا كان أغلب ما وصلنا منه إنما وصلنا مترجماً إلى اللاتينية في القرنين الرابع والخامس . وهو يساوي نصف ما وُضع على نحو التقريب . ولقد قر التقليد المسيحي عيناً بشروح الرجل في الكتاب المقدس وبمواعظه . وهو يظهر فيها كاهناً غيوراً على النفوس ، بالغاً من الورع والتقوى ذروتها . وحسبنا هذا تغطية لما ورد عنده من أخطاء عقدية تعود إلى عدم توافر الاصطلاحات الدقيقة ، أكثر مما تعود إلى صحة عقيدته بالذات .

غريغوريوس ذو الكرامات (٢١٣ – ٢٧٠ تقريبا) . وُلد في مدينة القيصرية الجديدة من اقليم البُنْطُس في الشمال الشرقي من آسية الصغرى . وهو من عائلة وثنية غنية . أنهى دروسه الأدبية والقانونية في بلدته ، وقصد بيروت ليزيد اختصاصه في القانون . لكن أسباباً عائلية اضطرته إلى المرور في قيصرية فلسطين (٢٣٣) ، حيث التقى بأوريجينيس ، فلزمه لزوم طالب العلم لأستاذه ، وبقي معه حتى سنة ٢٣٨ . ثم رجع إلى بلدته وكان أول أسقف عليها . بلغنا منه « عقيدة » وجيزة تدل

على دقة تمييزاته الفلسفية في الفلسفة واللاهوت .

ديونيزيوس الاسكندري ، الملقّب « بالكبير » . وُلد بين سنة ١٩٠ و ٢٠٠ من عائلة غنية ، ثم اهتدى إلى المسيحية بعد اطلاع وبحث طويلين ، وسمع عن أوريجينيس في مدرسة الديدسكاليا . عُيّن رئيساً على هذه المدرسة عندما خلف هِرَقْلاس الأسقف دِمِتْرِيوس على كرسي الاسكندرية سنة ٢٢٣ . وبقي في هذا المنصب حتى عُين بدوره في سنة ٢٤٨ — ٢٤٩ ، خلفاً لهِرَقْلاس . ثم نفي عن مدينته في عهد الامبراطور فالِيرْيانوس ، وعاد إليها في سنة ٢٦٢ . فانصرف إلى الرد على السابِلْيانيِّين ، الذين كانوا يؤوّلون الأقانيم في اللاهوت على أنهم وجوه أو أحوال بها يظهر الله للنظر ، ومن هنا تسميتهم « بالوَجْهِيّين » أيضاً . لكنه أخذت عليه بعض صيغ في التعبير عن الثالوث ، فاضطر إلى أن يشرح موقفه وأقواله في كتاب وجهه إلى بابا روما القديس دِيُونِيزْيوس . مات بعد سنة ٢٦٤ بقليل ، مكرماً معْتَبراً لأجل علمه وعمله في نشر السلم والعقيدة الصحيحة في مدينته ، بالرغم من بعض اللبس الذي طرأ على تعاليمه اللاهوتية .

أما القديس أثَناسْيوس فهو بين العظماء من أعظمهم ، ولا بُدّ أن نطيل الوقوف عند ترجمة حياته فنرويها بشيء من التفصيل في مراحلها . وُلِد الرجل نحو سنة ٢٩٥ في مصر ، وربما كانت ولادته في الاسكندرية . نشأ في أسرة عريقة كفلت له التربية الصحيحة ، فتآلفت عنده الثقافة الإنسانية الواسعة مع الإيمان المسيحي الأصيل . وما أن رسم شماساً إنجيلياً في سنة ٣١٨ ، حتى ألحقه بطريرك الاسكندرية القديس ألِكْسَنْدْرُس به أميناً على أسراره . فوضع منذ ذلك الحين مقالات في الرد عن الإيمان ، تدل على اهتمامه البالغ وتمسكه الشديد بقضية المسيح « كلمة الله المتأنس » . وهي القضية التي وَجَدت فيها حياته صيغتها ،

إذ أن تاريخه مندمج اندماجاً تاريخياً «بالهرطقة» الآريانية التي نشأت من مذهب آريوس .

لا ندري ما هو الدور الذي قام بـه القديس أثناسيوس بالذات في مجمع نيقية المسكوني الأول (سنة ٣٢٥) . والواقع أنه كان إلى جانب بطريرك الاسكندرية يومذاك ، وهو ما يزال شماساً إنجيلياً . ثم إن أساقفة مصر لم يفتهم ، في كتاب وجّهوه إلى أساقفة العالم المسيحي ، بعد خمسة عشر عاماً ، أن يذكّروا هؤلاء الأساقفة ، «بموقف أثناسيوس الحاسم في وجه الآريانيين الكفرة في المجمع المنعقد في نيقية» . فعرضه ذلك إلى حقدهم ونقمتهم منذ ذلك الحين . وربما أتيح له أن يتكلم إلى جانب الأساقفة المجتمعين هنالك . ومهما يكن من أمر ، فإن الآراء ، لدى موت القديس الِكْسَنْدْرُس ، سنة ٣٢٨ ، أجمعت على تعيين أثناسيوس خلفاً له . فرسم أسقفاً وبطريركاً على الاسكندرية في ٧ حزيران من السنة ذاتها .

بقي القديس ٤٥ عاماً في هذا المنصب (٣٢٨ — ٣٧٣) ، وهي مدة نستطيع أن نوزعها إلى فترات ثلاث غير متساوية ، يتخلل كلاً منها زمان نفي فيه أثناسيوس مرة أو مرتين عن مدينته .

١) فترة جهاده الأول في عهد الامبراطور قسطنطين (٣٢٨ — ٣٣٧) .

٢) فترة جهاده وقد أدرك معظمه في عهد الأمبراطور قسطندس الثاني من سنة ٣٣٧ — ٣٦١ .

٣) فترة الجهاد الأخير والانتصار بعد عهد قسطندس الثاني (٣٦١ — ٣٧٣) .

كل هذا الجهاد إنما كان يدور حول تلك القضية التي أشرنا إليها ،

وهي قضية العقيدة المتعلقة بالمسيح إلهاً وإنساناً في آن واحد والتي كان مجمع نيقية المسكوني قد قررها . ولذلك أصبحت حياة أثناسيوس مقرونة بتاريخ هذا المجمع ونتائجه في الأبحاث المخصصة لفكر آباء الكنيسة في القرن الرابع . هذا ولقد توفي القديس اثناسيوس في ٢ أيار سنة ٣٧٣ وكان من الأساقفة الأول الذين اعتبروا قديسين ، ولو لم يستشهدوا في سبيل الدفاع عن الإيمان .

صفحة ٢٤

يوحنا ذو الفم الذهبي أو الذهبي الفم . هو من أئمة مدرسة انطاكية الدينيين وأعظمهم . وُلِد في انطاكية نحو سنة ٣٤٥ من عائلة وجيهة ، ونشأ يتيم الأب . فكفلت له أمه تربية مسيحية منفتحة إلى ثقافة إنسانية واسعة تلقاها عن أشهر أساتذة زمانه في الخطابة والفلسفة والقانون . تزهّد منذ سنة ٣٧٢ ، لكنه انعكف في منزله ليبقى إلى جانب أمه . ثم حاولوا ، في سنة ٣٧٣ ، أن يرسموه أسقفاً ، ففر هارباً ، حتى كانت وفاة أمه في سنة ٣٧٤ . فغادر بيته إلى الجبال المجاورة لانطاكية طالباً التنسك هنالك في الكهوف والمغاور . فأبلى صحته بالرياضات الروحية واضطر إلى الرجوع إلى مدينته ، سنة ٣٧٨ . وضع ، في هذه الفترة من حياته ، معظم مؤلفاته غير الخطابية ، وهي تدور كلها حول الحياة الرهبانية والتبتّل . ولدى عودته إلى انطاكية ألّف المقالة في «الكهنوت» ، يبين فيها عن رغبة في الخروج من حياة المشاهدة والتأمل المحضة إلى حقل العمل الرسولي والتبشيري . فرسمه بطريرك انطاكية مَلاتْيوس شماساً إنجيلياً في سنة ٣٨١ ، ثم رسمه فلافْيانوس ، خلف مَلاتْيوس ، كاهناً ، في سنة ٣٨٦ .

فأصبح بعد ذلك ، واعظ انطاكية الأوحد مدة اثنتي عشرة سنة

(٣٨٦ – ٣٩٧) . كان يعظ في كل كنائس المدينة ، وكل يوم من أيام الصوم ، متوجّهاً بوعظه إلى المؤمنين كلهم ، ولو وجب عليه أن يخصص بعض مواعظه للمرشحين للمعمودية . ولقد أصاب نجاحاً باهراً ونفوذاً عظيماً في نفوس مستمعيه ، خاصة أثناء الأزمة التي نشأت عما عُرِف « بحادث التماثيل » . كان سكان انطاكية قد ضاقوا ذرعاً بالضرائب المفروضة عليهم ، فانقلبوا ، في أواخر شباط من السنة ٣٨٧ ، على تماثيل الامبراطور وأفراد عائلته يحطمونها . ولم يلبثوا أن شعروا بسوء العاقبة ، فملك اليأس عليهم أمرهم ، وخرج بطريركهم فلافيانوس إلى القسطنطينية مستعطفاً مسترحماً . وبقي يوحنا في مدينته يخطب في الناس ليرد الأمل إلى قلوبهم ، ويذكّرهم بضرورة التوبة إلى الله . لقد بلغنا إحدى وعشرون موعظة ، تدور كلّها حول هذا الموضوع ، وعُرِفت بعنوان « المواعظ حول التماثيل » . إلى أن رجع البطريرك ناجحاً في مسعاه ، فوقعت بين الواعظ ومستمعيه أواصر الثقة المتبادلة ، يستطيع هو أن يحدّثهم بما يشاء ، وإذا هم يتقبلون منه كل قول يصارحهم به . ظن ، أول الأمر ، أنه من الواجب عليه أن يخصص مواعظه للرد على الهراطقة ، لكنه سرعان ما أحسّ بضرورة توجيه المؤمنين توجيهاً خلقياً مركزاً على الكتاب المقدس . فأخذ بهذا المنهج منذ سنة ٣٨٨ ، وبقي عليه حتى سنة ٣٩٧ ، يوم عُيّن بطريركاً على القسطنطينية . كان ذلك في سنة ٣٩٧ ، بإيعاز من الخصي أوترُوبيُوس ، صاحب النفوذ الواسع في بلاط القسطنطينية يومذاك . ولقد اضطروا إلى أن يخطفوا القديس خطفاً من انطاكية . وكان ثيوفيلوس ، بطريرك الاسكندرية ، يريد لأحد أصحابه هذا المنصب ، ولكنه رسمه على مضض ، وهو يتريث الظروف التي تتيح له أن يتخلص منه .

أما يوحنا ، فسرعان ما أقبل على اصلاح ما لم يكن بُدّ من

اصلاحه في رعيته : فأرغم حاشية قصره البطريركي على حياة التقشف البعيد عن كل ترف ، ومنع الكهنة من استغلال الأوقاف لمصالحهم ، وحرم المتبتلات المتعبدات السكنى في أديرة يأوي إليها الرجال ، وفرض على الأرامل حياة تقيهن الطعن في سمعتهن ، وأعاد النظر في تنظيم الأوقاف فردها إلى غايتها الأولى وهي غاية بر واحسان . ولم ينس التوجيه الأخلاقي الذي كان قد أخذ به في انطاكية ، فواصل عمله في منصبه الجديد ، ملقياً المواعظ في هذا الموضوع ذاته ، مستلهماً الكتاب المقدس دائماً لمقاصده ، ملبياً دعوة كل أسقف من أساقفة آسية الصغرى يستنجده لانعاش الحياة الدينية .

وبقيت الحياة هكذا مع القديس حتى نكب أوتْروبُس وليه ، وفقد حظوته في البلاط الامبراطوري . وكان يوحنا قد اصطدم به غير مرة ، ولا سيا عندما حاول الخصي إبطال حق لجوء المستغيثين إلى الكنائس . وهو حق استفاد منه الرجل ، هو ذاته ، إذ كانت تطارده السلطات . فذكره البطريرك بالأمر وعظته «حول نكبة أوتْروبُوس» سنة ٣٩٩ . وأخذ خصوم القديس يوحنا يأتمرون به ويتهمونه بالنقمة على الأغنياء والأثرياء ، وهو لا يريد إلا أن ينكر من الغنى الظلم الذي قد يسوق إليه . فتشكلت عليه عصابة التفت حول الأمبراطورة أودُكْسْيا عدوه اللدود ، التي كان قد عابها علناً على ظلم بدا منها . وساءت العلاقات بين القصر البطريركي والبلاط الامبراطوري في سنة ٤٠١ . ثم استقامت على شيء من الفتور ، حتى وصل «الأخوة العظام» إلى القسطنطينية في سنة ٤٠٢ ، فوقعت الكارثة ، وحكم على القديس بالعزل عن منصبه والنفي عن مدينته .

كان هؤلاء «الإخوة العظام» من أتباع أوريجنيس ، الذين طاردهم ثِيُوفِيلوس ، بطريرك الاسكندرية المشار إليه آنفاً . فلجؤوا

إلى القسطنطينية . أمـا يوحنا فأنزلهم في مدينته ، من غير أن يسمح لهم بالمشاركة في الحفلات الدينية أو يصغي إلى شكاويهم على ثِيُوفيلوس . لكنهم أوعزوا إلى البلاط الامبراطوري بأن يأمر بطريرك الاسكندريـة بالحضور إلى القسطنطينية ليبرئ ذاته أمام بطريركها (سنة ٤٠٣) . فأشار ثِيوفيلوس إلى القديس إبيفَانوس ، رئيس أساقفة قبرص وخصم الأوريجينيين الأشهر ، أن يسبقه إلى عاصمة الامبراطورية . ففعل الرجل، ولكنه عرف الحق هنـاك ، فانسحب قائلاً للأساقفة الذين أقبلوا للترحيب به : « أدع لكم المدينة والبلاط والمهزلة . أما أنا فقافلٌ راجـع » . إلا أن أعداء القديس ما زالوا يتربصون بـه الدوائر مع أودُكْسيا حتى إذا وصل ثِيوفيلوس ، جمع ستة وعشرين أسقفاً في « قصر السنديانة » ، في جوار خلقدونة ، وحكم عليه حكماً غيابياً . فعزله الامبراطور ونفاه . ثم لم يلبث أن أمره بالعودة خوفـاً من هياج الشعب . فرجع القديس وكان استقباله من العظمة بحيث لم يفكر أحد بجمع مجمع ينقض حكم ما جرى في « قصر للسنديانة » .

لكن السلم لم يستتب إلا شهرين ، عرفت أودُكْسيا بعدهما أن تتخلص من القديس نهائياً . فلهـا ثيوفيلوس على الطريقة المثلى للوصول إلى هدفها وهي الأدعاء بأن حكم « قصر السنديانة » لم ينقض بمجمع آخر . فعزل يوحنا للمرة الثانية (سنة ٤٠٤) ، ورفض أولاً أن يغادر قصره ، ثم اضطر إلى الانسحاب في ٢٠ حزيران من السنة ذاتهـا . ونفي إلى برج « قُوقُوزا » في أرمينية الصغرى ، ثم إلى جبال القوقاز . ومات في طريقه ، في « تومانا » ، من أعمال اقليم البنطس ، يوم ١٤ ايلول سنة ٤٠٧ ، من المشاق التي كان قد كابدها في سفره . وكـان البابا إنُوشِنْسيوس الأول قد عارض نفي القديس بشدة . فأصر على الامبراطور أن يبرئه من التهم التي اتهم بها . وما زال أنصـاره « اليوحنيون » بالسلطات حتى أعادوا جثمانه إلى القسطنطينية باحتفـال

عظيم ، وذلك في عهد الامبراطور تيودوسيوس الثاني سنة ٤٣٨ .

كان القديس يوحنا رجلاً زاهداً ، يأخذ من الفلسفة على حذر ، صاحب بيان مشرق حمل الناس على أن يطلقوا عليه لقب « الذهبي الفم » ، يجمع إلى حياة المشاهدة العمل الرسولي والتبشيري . ولكنه عرف خاصة بمقدرته على توجيه النفوس وارشادها . أما القبادوقيون أو القابادوقيون المذكورون هنا فهم القديسون الثلاثة ، باسيليوس ، وغريغوريوس النيسي اخوه ، وغريغوريوس النازينزي صديقهما ، الذين أسلفنا الحديث عنهم على أن نعود لترجمة حياتهم وشخصيتهم بشيء من التفصيل .

صفحة ٢٦

أما القديس كيرلس فكان بطريرك الاسكندرية من سنة ٤١٢ إلى ٤٤٤ . ولقد شاءت العناية أن يتجلى فيه الرد عن وحـدة الأقنوم في المسيح كما تجلى في سلفه القديس أثناسيوس ، الدفاع عن لاهوت المسيح . وهو من أعظم اللاهوتيين الذين نبغوا في الكنيسة اليونانية بعد أوريجنيس . وُلِد نحو سنة ٣٧٥ ، وكان ثيوفيلوس عمه ، فألحقه به واصطحبه إلى « قصر السنديانة » حيث حكم على عزل القديس يوحنـا الذهبي الفم ، كما أشرنا سابقاً . ولا ندري الدور الذي قام به كيرلس يومذاك . وعندما خلف عمه ، أظهر مثله قسوة في الحكم أخذت تلين شيئاً فشيئاً على مَرّ الزمان . اشتهر خـاصة بالرد على مذهب نسطور وأنصاره . وهو الذي سير أعمال مجمع أفسس المسكوني المنعقد لتكفير الآراء الجديدة ، بالرغم من حضور ممثلي البابا . غير أن الصيغة العقدية التي اقترحها في العذراء وأقنوم المسيح والروح القدس لم تزل على شيء من اللبس في الاصطلاحات ، وأدت إلى ظهور القول بالطبيعة الواحدة في المسيح ، وهو القول الذي ذهب إليه أوتيخيس واليعاقبة من بعده .

ولذلك لم يوافق عليها الكثير من الأساقفة الشرقيين وفي طليعتهم يوحنا الانطاكي ، بطريرك انطاكية . ولكن الرجلين لم يلبثا أن اتفقا على صيغة عُرفت بعد ذلك «بعقيدة أفسس» . ثم مات يوحنا الانطاكي في سنة ٤٤١ ، فانصرف القديس كيرلس إلى الاهتمام بشؤون رعاياه الروحية وانعاش الحياة الدينية بينهم معتمداً شرح الكتاب المقدس ، ولا سيما إنجيل يوحنا . وبقي في هذا العمل إلى أن توفاه الله سنة ٤٤٤ ، وهو يرتقب شيئاً من النتائج الوخيمة التي سوف ينتهي إليها أنصاره المتحمسون ، منطلقين من تعاليمه . على أن هذه النتائج تبينت حتى عند خلفه المباشر دْيُوسْكُوروس الذي جر الكثير وراءه إلى القول بالطبيعة الواحدة في المسيح ، فكان اليعاقبة والأقباط .

صفحة ٢٧

إن ثِيودُورِيطِس القورَشي هو الممثل الآخر لمدرسة انطاكية ، كما أن القديس كيرلس هو الممثل الآخر لمدرسة الاسكندرية . كان الأول دون الثاني مقدرة في علم اللاهوت وإحساساً بصحة الإيمان المسيحي ، ولكنه فاقه كاتباً وشارحاً للكتاب المقدس . وُلد ثِيودوريطِس في انطاكية نحو سنة ٣٥٣ ، من عائلة وجيهة أتقنت تربيته الدينية والأدبية والفكرية . تلقى علومه في مدارس انطاكية حيث كان نفوذ ثِيُودوروس المصيصي ما يزال مسيطراً . وكان في عدد أترابه نسطور ذاته ، ويوحنا الذي أصبح بطريرك انطاكية بعد ذلك وعرفه التاريخ بيوحنا الانطاكي . ثم دخل الدير في العشرين من عمره في سنة ٤١٦ ، لكنهم أخرجوه قسراً في سنة ٤٢٣ ، ليعينوه أسقفاً على مدينة قورش ، على نهر الفرات .

وبقي هناك ٣٠ سنة يقوم بعمله الأسقفي ، غيوراً ، مخلصاً ،

فهدى الكثيرين من الوثنيين والهراطقة إلى الايمان الصحيح . لكن هذا العمل لم يمنعه من الوعظ والكتابة ، فوضع المؤلفات الضخمة في شرح الكتاب المقدس والمواعظ والدفاع عن الإيمان وعلم اللاهوت والتاريخ الكنسي . وبلغنا منه أكثر من ٢٣٠ رسالة كان يوجهها إلى أصحابه ، وتعد الآن من خير المراجع للبحث في المناظرات اللاهوتية في عصره . على أن عمله في هذا الصدد كان يدور خاصة حول المجادلات المتعلقة بالمسيح ، والتي نشأت يومذاك . فلا بد من الوقوف بعض الشيء عند هذه الناحية من شخصيته التاريخية .

عندما ظهرت الردود على مذهب نسطور ، بطريرك القسطنطينية ، اضطر ثيودوريطس أن يشترك في الجدال اخلاصاً لصديقه أولاً ، ثم اقتناعاً بصحة موقف الأخير أيضاً ، في ما يبدو . فنصح نسطور في أن يخضع للبابا سنة ٤٣٠ . لكنه عندما اطلع على كثرة التكفيرات التي كان القديس كيرلس الاسكندري قد وضعها ، أحس فيها شيئاً من هرطقة «الأبولينارية» . وكان أصحاب هذه الهرطقة يذهبون إلى أن طبيعة المسيح البشرية لم تكن كاملة ، بل هي منحصرة في الجسد وفي النفس الحسية ، وأن «الكلمة» حل محل النفس الناطقة الروحية . فرد أسقف قورش على تلك التحريمات ، ووقف في مجمع أفسس المسكوني (سنة ٤٣١) ، إلى جانب صديقه الآخر يوحنا الانطاكي ، الذي لم يرد أن يحرم نسطور . ثم وضع مؤلفاً ضخماً في الرد على القديس كيرلس ومجمع أفسس ذاته . مع أنه كان قد ألهم بل كتب بيده ، صيغة عقدية كان يرجى منها أن توفق بين الطرفين المتقابلين . لكنه رفض أن يوقع عليها في سنة ٤٣٣ ولم يرض أن يفعل إلا في سنة ٤٣٥ . وبقي مصراً على عدم تحريم نسطور ، بل أخذ ، في سنة ٤٣٨ ، يدافع عن ثيودوروس المصيصي في وجه القديس كيرلس ، الذي كان يرى في هذا الأخير الأب الحقيقي للنسطورية .

غير أن القول بالطبيعة الواحدة في المسيح ، أخذ يظهر وينتشر في تلك الأثناء . وكان أصحابه ، وأوتيخيس في طليعتهم ، يدعون الرجوع فيه إلى مجمع أفسس وتعليم القديس كيرلس الاسكندري . فكان ثيودوريطِس أول من نبّه إلى أخطار هذا المذهب ، في سنة ٤٤٧ . فانصبت عليه أحقاد القائلين بالطبيعة الواحدة واستطاعوا أن يصلوا إلى الحكم عليه باعتزال منصبه ، في ما عرفه التاريخ « بملصة أفسس » ، المشار إليها في المتن هنا ، والتي حللنا تفاصيلها في فصلنا المعقود على « تاريخ فكر الآباء » .

هذا وقد عاد ثِيودوريطِس ، بعد انفضاض المجمع الخلقدوني ، إلى مدينته الأسقفية قورش ، حيث توفي سنة ٤٥٨ ، معلناً أنه ابن الكنيسة البار . وكان تدخله في المناظرات اللاهوتية المختلفة بعيد المدى ، فأدى ذلك إلى ألا يبرأ اسمه من الشوائب . فضمت مؤلفاته ، في الرد على القديس كيرلس ومجمع أفسس ، إلى « الرؤوس الثلاثة » التي حرمت في مجمع القسطنطينية الثاني المسكوني (سنة ٥٥٣) . لكن هذا المجمع لم يمس شخصيته في ذاتها ، ولم يبد شكاً قط في استقامته وحسن نياته .

صفحة ٣٦

القديس إيرينَايُوس . نجد اسم القديس إيرينَايوس وارداً لأول مرة في التاريخ في سنة ١٧٧ ، وهو مقيم يومذاك في ليون من أعمال فرنسة المعروفة حينئذ « بالغالة » . كان يعمل كاهناً إلى جانب القديس بوتينُس ، أسقف المدينة . فجاء إليها قوم من مسيحيي آسية الصغرى يحملون كتاباً من أساقفة هذه البلاد إلى بابا روما يشكون إليه نفراً من رعاياهم خرجوا عن الإيمان الصحيح فكفّروهم . وهم الآن يطلبون من خليفة

بطرس موافقته على هذا التفكير ، ويكلفون إيرينايوس بأن يرفع إليه الكتاب . فرافق إيرينايوس الوفد من ليون إلى رومة ، واستطاع بذلك أن ينجو من الاضطهاد الذي أصاب مسيحيي مدينته ، وذهب القديس بوتينوس ضحيته .

أما أصل إيرينايوس فمن آسية الصغرى ، من ذلك الاقليم الروماني الذي كان يُخرج ، مع روما ، « للعالم المسيحي أقطابه » . ولم يكن متعلقاً هنالك بأسقف قط ، بل كان يسمع عن الكثيرين من « الشيوخ » الذين أخذوا مباشرة عن الرسل الحواريين ، وفي مقدّمتهم القديس بُوليكَرْبوس ، المتوفى سنة ١٥٥ . وذلك يدل على أنه وُلِد ، هو ذاته ، بين سنة ١٢٠ و ١٤٠ . ثم جاء إلى بلاد « الغالة » مع غيره من المبشرين ، الذين قصدوها لنشر الايمان المسيحي فيها . ولا شك أنه كان كهلاً ناضجاً عندما قصده وفد أساقفة آسية الصغرى في ليون ، إذ كانت ثقافته الدينية والإنسانية قد اكتملت .

بعد عودته من رومة ، عُيّن خلفاً للقديس بوتينُس في الأسقفية على ليون ، فكان خير الخلف لتمسكه الشديد بالسنة المسيحية ، وولوعه بالكتاب المقدس ، ولأصالة إيمانه ، وسعة علومه . كان مطلعاً على الفكر اليوناني ، أدباً وفلسفة . ولكنه كان يقف من هذا الفكر على حذر ، لأنه يرى فيه مصدر « الأغْنُسطية » الضالة . على أن ذلك لم يمنعه من البحث في الهرطقات ليرد عليها ويوطد الإيمان الصحيح . فلا غرو إذا اشتهر خاصة بالمؤلفات التي وضعها رداً على الأغْنُسطية المنتشرة يومذاك انتشاراً هائلاً في بلاد الغالة وإيطاليا والشرق . ولقد بلغنا منه ، في هذا الموضوع ، الكتاب المعروف « بالرد على الهراطقة » ، والذي كان عنوانه الأصلي « فضائح الأغْنُسطية المزيفة والرد عليها » . أما تاريخ وفاته فإن النقل المسيحي يضعه بين السنتين ٢٠٢ و ٢٠٣ ، ويؤكد القديس هيرونيموس أنه مات شهيداً .

يُطلق هذا اللقب على ثلاثة من الآباء اليونانيين العظام لمّحنا إلى أسمائهم في ما سلف ، وذلك لنسبتهم إلى قَبادوقيا ، وهي إقليم من الأقاليم الرومانية في آسية الصغرى ، أصبحت اليوم منطقة تركية عاصمتها «قيصري» . أما الآباء الثلاثة ، فهم القديس باسيليوس والقديس غَريغُوريوس النازينزي والقديس غريغوريوس النيسي . ولقد وردت الاشارة إليهم غير مرة ، فنريد هنا أن نعرف القارئ بهم تعريفاً كافياً على الأقل .

١) إن أولهم وأعظمهم هو القديس **باسيليوس** . وُلد في مدينة القيصرية التي هي اليوم «قيصري» ، في سنة ٣٣٠ ، من عائلة وجيهة عرف أفرادها بالورع والتقوى . كان أبوه أستاذه الأول ، وتابع دروسه في القيصرية ، ثم في القسطنطينية ، وأكملها في أثينا ، عاصمة الفكر يومذاك ، حيث أقام ٥ سنوات على الأقل . وهناك توثقت بينه وبين غَريغوريوس النازينزي ، الذي كان قد عرفه في القيصرية ، صداقة وطيدة لزمتهما طوال حياتيهما .

بعد انهاء دروسه رجع إلى مدينته وفيها وفق بتعليم فن الخطابة بنجاح، حتى هدته أخته إلى الحياة المسيحية الكاملة ، فطلب المعمودية وعمد نحو سنة ٣٥٧ .

ثم فكّر بأن يتنسك ، فزار مصر وسوريا وبلاد ما بين النهرين ، ليطلع على أساليب الحياة الرهبانية ، ثم عاد إلى بلاده ، وأسس ديراً في القيصرية الجديدة في اقليم البنطس . والتحق به عدد كبير من الرجال فوضع لهم القانونين ، الأكبر والأصغر ، اشتهر بهما على أنه منظم التنسك الشرقي . وكان قد خصص في هذين القانونين ، إلى جانب الأعمال اليدوية ، وقتاً للدرس والمطالعة ، فجمع لذلك

منتخبات من مؤلفات أوريجينيس ، وهو عمل ساعده فيه صديقه غريغوريوس النازينزي ، الذي كان قد أقام معه مدة في ديره ، سنة ٣٦٠ .

ثم دعاه أسقف القيصرية الجديد ، أوزيبيوس (٣٦٢ — ٣٧٠) إلى مساعدته في أسقفيته ، ورسمه كاهناً سنة ٣٦٢ . فأخذ نفوذه يرسخ ، بحيث أثار حسد الأسقف . فاضطر إلى الرجوع إلى الدير . لكن الأسقف لم يلبث أن دعاه إلى العودة إليه ، نحو سنة ٣٦٥ ، واتخذه مستشاراً في خلافه مع الأمبراطور فَالَنْس الآرياني ، بل تركه حر التصرف في تدبير شؤون الأسقفية . ولم يمنع هذا كله باسيليوس من مزاولة حياته الرهبانية ، حتّى أنه باع كل أرزاقه ليغيث الذين حلّت بهم مجاعة سنة ٣٦٨ . ومات أوزيبيْو س في سنة ٣٧٠ ، فعين باسيليوس خلفاً له .

واستسلم حينئذ إلى عمل رعائي كانت عظيمة جدواه ، لأنه جاء سديداً ثابتاً ، قوياً شديداً ، مختلفاً متنوعاً . نظم الحياة الرهبانية في قبادوقيا واقليم البنطس ، وحدد للكهنة وللمترشحين للكهنوت مراتبهم ووظائفهم ، ووضع للعبادات الدينية الرسمية قانوناً محكماً ، ووسع مؤسسات البر والاحسان بحيث كادت المدارس المهنية ودور اليتامى والمستشفيات ودور الرياضة الروحية تشكل مدينة بأسرها في جوار مدينته الأسقفية . ولم يمنعه ذلك من الوعظ والتوجيه الديني ، يجود بهما على رعاياه في كل سانحة . فأحرز بكل ذلك ، في القبادوقيا والأقاليم المتاخمة ، نفوذاً هائلاً ، ربما كان هو الدافع الذي حمل الأمبراطور الآرياني فَالَنْس على أن يقسم تلك المنطقة إلى اقليمين . وحاول باسيليوس أن يدافع عن حقوق كنيسته ، فعيّن في أقاصيها أخاه غريغوريوس أسقفاً على بلدة نِيسَّا وصديقه غريغوريوس النازينزي أسقفاً على بلدة سازِيم . ولكن هذا الأخير لم يكترث لمنصبه الجديد ، على حين

أن الأول لم يكن رجـل ادارة ، فلاقى في أسقفيته صعوبات أقلقت باسيليوس .

غير أن القديس كان أيضاً إماماً معلماً ، أشهر منه أسقفاً مدبّـراً . وهو الذي ترأس الجهاد مع الآريانيين والآريانية التي كانت قد انتشرت انتشاراً هائلاً في كنائس الشرق يومذاك . ولقد ساعده نفوذه الواسع وعلمه المشهور على أن يوفق بين الصيغ العقدية المختلفة ويؤلف بـين القلوب المتدابرة .

رفض أولاً أن يرضخ لتحكمات الأباطرة في ما يتعلق بصحة الإيمان . وهو في ذلك مع القديس أمبْروزْيوس ، المثال الأعلى للأسقف الغيور الذي يذود عن حمى الكنيسة في وجه السلطات الزمنية الدنيوية وتدخلاتها في الشؤون الروحية الدينية . ولقد أعلن الأمبراطور فالَنْس يوماً عن استيائه من تصلب القديس ، فقال : «لم يكلمني أحد بهذه الجراءة حتى الآن» . فأجابه القديس على الفور : «ذلك لأنك ربما لم يتأت لك حتى الآن أن تواجه أسقفاً» .

ثم راح يحاول الجمع بين الكنائس المنشق بعضها عن بعض ، داعياً إلى الاتفاق على الصيغة الصحيحة للعقيدة . ولاقى من المشاق ما لاقى ، في محاولته الخاصة للجمع بين روما وانطاكية المنشقة عنها حينئذ . وانتهى الأمر بأن رضي البابا القديس دامازْيوس أن يساعده في مسعاه مساعـدة كلية . ووصل إلى النتيجة الحاسمة . لكنه لم يكتب له أن يحضر المجمع المسكوني الثاني الذي أكّد انتصاره في القسطنطينية (٣٨١) ، بل مات في أول كانون الثاني سنة ٣٧٩ .

عرف تاريخ الكنيسة قديسنا باللقب «باسيليوس العظيم» ، وعدتـه

الكنيسة في مقدمة أئمتها « المسكونيين » . كان القديس أثناسيوس مجاهداً عنيفاً ، والقديس يوحنا الذهبي الفم عالماً بارعاً في « علم القلوب » . أما القديس باسيليوس فإنه امتاز بالتوازن أسمى ما يكون بين أشد المواهب تبايناً . فلقد جمع في شخصيته بين البراعة في الادارة التي اشتهر بها الرومان وبين النفاذ في الفكر الذي عرف به اليونان . فبدا ، في الآن نفسه ، رجل فكر وعمل من الطراز الرفيع . كان مؤمناً قوي الإيمان ، ولكنه كان مع إيمانه ، يحب الفلسفة والأدب ، ولم يتردد في استخدامها استخداماً واسعاً في سبيل العقيدة وصوغها صوغاً جميلاً صحيحاً . واشتهر بالخطابة فحلى بها مواعظه . وهو ما يزال الآن ، بين آباء الكنيسة اليونانية ، المثال الأعلى للأدب الإنساني الكلاسيكي الرائع .

٢) أما القبادوقي الثاني فهو **غَريغُورْيوس** المعروف **بالنَازِينَنْزِي** ، بالرغم من أنه لم يولد في نازِيَنْزا ، بل في بلدة مجاورة اسمها آرِيَنْزا. كما أنه لم يكن هو الأسقف على تلك المدينة ، بل أبوه الذي عين في هذا المنصب بعد موت زوجته . وُلِد غريغوريوس نحو سنة ٣٣٠ ، ورباه والداه تربية مسيحية كاملة بدون أن يعمدوه ، لأنه هكذا كانت العادة المألوفة يومذاك . ثم تلقى العلم في مدرس قيصرية فلسطين والاسكندرية ، وأكمله أخيراً في أثينا ، حيث لم يلبث صديقه باسيليوس أن لحقه . لكنه بقي في أثينا بعد انتهاء دروسه ، وأخذ يعلّم فن الخطابة هناك . حتى إذا كانت السنة ٣٥٩ ، قفل راجعاً إلى القبادوقيا بلاده ، وانضم إلى صاحبه في عزلته وتنسكه . وغدا الرجلان يضيفان إلى أعمال الرياضة الروحية البحث في آثار أوريجينيس خاصة ، فخرجا بكتاب مختارات من مؤلفاته نشراه ، نحو سنة ٣٦٠ ، بالعنوان اليوناني « فيلوكَلِيا » ، وهو كتاب يدل على إعجابهما المشترك لإمام القرن الثالث الميلادي .

ثم ما هي إلا ووالد غريغوريوس يدعو ابنه إليه ، ليساعده في شؤون أبرشيته . وبقي الولد مخلصاً إلى جانب أبيه حتى وفاته سنة ٣٧٤ . لكن هذا لم يمنع غريغوريوس من أن يشعر بشيء من الاستياء عندما ألح عليه والده بأن يرضى أن يكون كاهناً (نحو سنة ٣٦٢) . ونزل مكرهاً عند طلب أبيه ، ثم فرّ لاجئاً إلى صديقه باسيليوس ، في اقليم البنطس . ولم يرجع إلى نازِيَنْزا إلا ليساعد الأسقف الشيخ على اخماد فتنة كانت قد وقعت في أبرشيته . كان هذا الأخير ضعيف الاطلاع على الدقائق اللاهوتية ، إذ أنه اهتدى كهلاً إلى الإيمان المسيحي ، ثم رسم أسقفاً بعد ذلك بقليل . وحمل غريغوريوس أباه على وضع صيغة صحيحة الإيمان ، فعادت الأمور إلى نصابها نحو سنة ٣٦٤ . ثم أراد باسيليوس أن ينشئ أبرشية جديدة في منطقته ، ليمنع الأمبراطور من أن يعيّن ، في هذه المنطقة ، أساقفة يميلون إلى الآريانية أو يقولون بها . فرغب إلى صديقه أن يرضى بأن يرسم أسقفاً لهذه الغاية ، فقبل هذا مكرهاً دائماً . ثم لم يلبث أن فرّ هارباً إلى عزلته وهو يبكي حريته المفقودة . أجل ، إنه غفر بعد ذلك لباسيليوس ما بَدَر منه نحوه ، ولكنه بقي متألماً من الضغط الذي أحرج به حينذاك . والمحتمل أنه لم يتوجه قط إلى الأبرشية التي عُيّن عليها أسقفاً .

بعد وفاة أبيه في سنة ٣٧٤ ، استطاع غريغوريوس أن ينصرف انصرافاً كلياً إلى التنسك وحياة المشاهدة . وبقي على هذه الحال إلى أن قصده كاثوليكيو القسطنطينية في سنة ٣٧٨ ، بعد موت الامبراطور فالَنْس ، طالبين منه أن ينصر الإيمان الصحيح في مدينتهم . وشجعه القديس باسيليوس على أن يقبل . فجاء إلى عاصمة الأمبراطورية في سنة ٣٧٩ ، وفتح كنيسة صغيرة في بيت عائلته أسماها « كنيسة القيامة » ، لأن المواعظ ، التي ألقاها فيها ، أرجعت إلى العقيدة القويمة عزتها

بين الناس ، الذين كانت تقلقهم مساعي الآريانيين الهراطقة . ففي تلك الكنيسة ، ألقى القديس مواعظه الخمس في « الثالوث » ، التي بها استحق لقب « اللاهوتي » . ولم يلبث أن استمال إليه ، ببلاغته ، نخبة المثقفين من السكان . لكن هذا لا يعني أنه كان يعيش مطمئناً . فإن خصومه ما زالوا به ، يكدرون عليه حياته ، وحاولوا أن ينصبوا محله شخصاً آخر من حزبهم . إلا أن الأمبراطور ثيودوسيوس فرضه فرضاً ، وساقه هو ذاته إلى كنيسة القديسة صوفيا ، كرسي أساقفة بيزنطة . فهتف به الكهنة والشعب أسقفاً على المدينة . ولم يكتف غريغوريوس بهذا النصر الذي أحرزه ، بل أصر على أن يعترف به علناً في المجمع المنعقد حديثاً في القسطنطينية .

وكان هذا المجمع قد افتتح في أيار سنة ٣٨١ ، قبل وصول أساقفة مصر ومقدونية ، وبقي هكذا مدة ثلاثة أشهر . ولم يضم ، أول الأمر ، إلا أساقفة من سوريا وآسية الصغرى الشرقية حديثي العهد بالعقيدة التي كان مجمع نيقية (سنة ٣٢٥) قد أقرها . فكان معظمهم يميل إلى صيغة للعقيدة ، فيها بعض اضافات توضيحية ، وافق عليها القديس باسيليوس ، ولم يكن من المتوقع أن تروق الأساقفة المصريين والغربيين . ومن ثم ذلك الجو من القلق والحذر الذي كان يهيمن على المجمع يومذاك .

على أن هذا المجمع ، إنما كان القصد الأول من انعقاده تذليل الصعوبات الناشئة في الشرق ، ولا سيما في انطاكية والقسطنطينية . فاعترف بغريغوريوس أسقفاً على هذه المدينة الأخيرة ، وانتخب رئيساً على المجمع . ثم وصل ممثلو مصر ومقدونية ، وهم يجهلون الرجل . فأبدوا بعض الحذر من تعيينه على القسطنطينية ، وازداد الجو اضطراباً . فأدى ذلك بالقديس ، الذي لم يكن رجل عمل ، كما ذكرنا ، أن ينسحب إلى بلاده القبادوقيا في حزيران سنة ٣٨١ . وبقي هناك سنتين ،

يدير شؤون أبرشية نازِيَنْزا إذ لم يكن فيها أسقف . ثم دل على من كان أهلاً لهذا المنصب ، واعتزل هو ، سنة ٣٨٣ ، في أرزاقه في آرِيَنْزا ، حيث قضى أواخر حياته ، وألف كل ما بلغنا منه من قصائد في الحياة الروحية . توفاه الله سنة ٣٨٩ أو ٣٩٠ .

لقد ألف الباحثون أن يقابلوا بين القديس غريغوريوس والقديس باسيليوس صديقه . ولقد ألحوا في هذه المقابلة فظلموا الرجلين . أجل لم يكن غريغوريوس متمتعاً بالمؤهلات الصالحة للعمل والجهاد . كان ذا طبع سريع التردد أمام الصعوبات ، وذا قلب حساس يتألم من كل شيء ، ولا سيما من ضغط أصحابه عليه عندما كانوا يريدونه على موقف رأوا أن الحاجة تمس إليه . لكنه كان ذا نفس نبيلة كريمة ، تنفر من القبح والتبذل ، وتتوق إلى المُثُل العليا ، لا تفرضها فرضاً على الناس ، بل تدل عليها بالسيرة الصالحة والسلوك الحسن . وهو يجمع إلى ذلك شيئاً من السذاجة ، تبعده من اساءة الظن بغيره . كان دقيق الشعور ، نزيهاً ، غيوراً ، لم يسعه أن ينفتح عما كان لديه من امكانات ، إلا في جو هادئ ساكن غير الجو المضطرب الذي عاش فيه .

ولقد لقبوه « باللاهوتي » ، ونعم اللقب . لكن يجب ألا نفهمه بالوجه الذي نفهم عليه اليوم الرجل العالم باللاهوت . لم يكن للقديس غريغوريوس ميل إلى المناقشات والمناظرات الفلسفية . إنما كان لاهوتياً على نمط الآباء ، يحس إحساساً مرهفاً بما انطوت عليه تعاليم الإيمان المأثورة ، فرده هذا الإحساس عن المآزق التي تورط فيها غيره ممن تبع أستاذه أوريجينيس . ثم إنه استطاع أن يسخر لمعانيه لغة ثرية ، مرنة ، صافية ، مشرقة ، دقيقة ، تتناول الفكرة بصيغ بليغة ، تدهشنا بفيضها على ايجازها . ولربما كانت هذه الناحية من شخصيته ، هي التي امتاز بها ، فعرفه التاريخ « باللاهوتي الخطيب » .

٣) هذا وننتهي الآن إلى القبادوقي الثالث وهو **غَرِيغُورْيُوس** المعروف

بالنيسي ، أخو القديس باسيليوس الأصغر . وُلِد في سنة ٣٣٥ ونشأ في كنف عائلته وبلدته . كانوا يعدونه إلى أن يصبح كاهناً ، لكنه عدل عن دعوته فأخذ يدرس فن الخطابة وتزوج . ثم أثّر فيه كلام أخيه وصديقه غريغوريوس النازِيَنْزي في أباطيل الدنيا ، فتزهد والتحق بالمتنسكين في ديرهما . وبقي هناك عشر سنوات ، حتى دعاه أخوه ، في سنة ٣٧١ ، إلى أن يكون أسقفاً على بلدة نيسّا التابعة للقيصرية في قبادوقيا . لكن القديس باسيليوس لم يلبث أن تبين قصر باع أخيه في الشؤون الادارية ، فلم يستطع أن يخمد ، في أبرشيته ، فتن الآريانيين الذين استطاعوا أن يعزلوه عن منصبه ، في سنة ٣٧٦ . على أنه أعيد إليه بعد موت الأمبراطور فالَنْس .

إلا أن النيسي امتاز ببلاغته ، وسعة علومه اللاهوتية والفلسفية . ولقد أظهر ذلك في مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني (سنة ٣٨١) حيث هتف به الأساقفة الحاضرون «ركناً للعقيدة القويمة» ، وذكروه بين الأساقفة الذين اعتبر الاتفاق معهم مقياساً لصحة الإيمان . ثم انه خطب ، مرتين على الأقل ، في البلاط الامبراطوري . أما وفاته فالمرجح أنها وقعت نحو سنة ٣٩٥ .

لقد عرفه تاريخ الآباء بالمتصوف والفيلسوف . واشتهر هو بعلمه الدّقيق في أحوال القلوب ، إذ أنه برع في هداية النفس إلى المقامات والدرجات المتعاقبة التي تؤدي بها ، شيئاً فشيئاً ، إلى ذروة الاتحاد الأسمى بالله . ولقد ساعده على ذلك مقدرته في العلوم الفلسفية ، التي فاق بها الآباء اليونانيين كلهم في القرن الرابع . ثم إنه اهتم خاصة بأن يبين العلاقات بين العقل والإيمان ، على أنها لا تقوم على التناقض ، بل على التوافق والتناسق ، فأتى بالتحديدات الدقيقة والتصنيفات المحكمة . كان يميل ، في الفلسفة ، إلى الأفلاطونية المحدثة ، وفي علم اللاهوت

إلى أوريجينيس . لكنه ، إن تجنب معظم أخطاء أستاذه ، فإنه لم يستطع أن يتحرر منه تحرراً تاماً في بعض نظرياته وآرائه .

صفحة ٣٧

ديونيزيوس المنحول : — إنه صاحب مؤلفات كان لها تأثير بليغ على تاريخ الفكر القديم شرقاً وغرباً . ولقد عرف بهذا اللقب لأن هـذه المؤلفات التي بلغتنا منه نحلت ديونيزيوس الآريُوباجيّي ، الوارد عنه ، في أعمال الرسل أنه تنصر إثر الخطاب الذي ألقاه القديس بولس الرسول في أثينا أمام أفراد المجلس التشريعي هناك . ومن أجل الشهرة التي أحرزتها تلك المؤلفات لذاتها ، نرى من الواجب أن نتقدم ببيان موجز عنها ، قبل أن نحاول البحث عن تعيين مؤلفها ، من هو بالذات .

إن العهد الذي ظهرت فيه للمرة الأولى وانتشرت ، هو عهد المناظرات حول القول بالطبيعة الواحدة في المسيح ، أي في القرن السادس . ولقد ذكرت نسبة هذا الكتب إلى ديونيزيوس الاريوباجيّي في نصها ذاته ، إذ أنه يبدو فيها صادراً عن تلميذ الرسول الأول . أما عناوين هذه الكتب فإنها تتوزع على مقالتين تتضمن كل مقالة عنوانين : فنجد في المقالة الأولى باباً في « الأسماء الإلهية » وآخر « في علم اللاهوت التصوفي » . ثم ترد المقالة الثانية « في المرتبية السماوية » و « المرتبية الكنسية » . على أنه يجب أن نضيف إلى هاتين المقالتين عشر رسائل ، بلغنا منها ثلاث في اللغة اللاتينية فقط ، ونسبت إلى المؤلف ، وهي ليست منه بالذات .

أما الباب في « الأسماء الإلهية » فقد شرحه القديس توما ، وهو الأثر الأساسي للأريوباجيّي . يحتوي ثلاثة عشرة فصلاً ، تشكل الفصول الثلاثة الأولى مدخلاً عاماً . الفصل الأول : في أن الكتاب المقدس هو الذي يطلعنا على معرفة الله ، فالأسماء التي

يطلقها عليه تعالى إنما تعبّر عن صفاته الأزلية . الفصل الثاني : من هذه الصفات أو الأسماء ما يليق بالله ذاته ووحدة طبيعته ، ومنها بالأقانيم الثلاثة ، ومنها بأقنوم واحد . الفصل الثالث : إن الصلاة هي الشرط الذي لا بدّ منه لمعرفة الله . ثم تلي الفصول العشرة التي تشكل جسم الموضوع في المؤلف (فصل ٤ — ١٣) فيستعرض المصنف الأسماء المختلفة التي يطلقها الكتاب المقدس على الله ليبرز عنه تعالى فكرة في منتهى التنزيه ، معقولة ، روحانية ، مطهرة ، ما أمكن الأمر ، من معطيات الحس والخيال . وهذا الاهتمام هو الطابع الذي يمتاز به الكتاب .

وأما الباب « في علم اللاهوت التصوفي » ، فهو كتيب يقع في بضع صفحات ويقسم إلى خمسة فصول . وفيه يعرض لمعرفة لله تختلف عن المعرفة السابقة القائمة على العلم وتفوقها ، إذ أنها معرفة باطنة سرية تأتينا من لدنه تعالى مباشرة . فإنه سبحانه يكشف لنا عن ذاته أثناء صلواتنا ، إذ تكتنفنا ظلمة تتضاءل وراءها الأنوار ، ويكفلها لنا صمت ، تلجأ إليه النفس لتطلع على الأسرار ، يسميه المؤلف « الصمت الكاشف عن الغيبيات » . وإنما تستعد النفس لهذا الصمت المساعد على المعرفة التصوفية ، لا بأن تثبت لله كمالات خاصة ، بل بأن تنفي عنه تعالى كل كمال مخلوق ، منطلقة من أقرب الكمالات إلى الحس . حتى إذا اسقطت النفس ، في نفيها ، أسمى هذه الكمالات مقاماً ، بقيت ساكنة صامتة ، ووصلت إلى الذي يعجز الوصف عن إدراكه . هذا وتخصص الفصول الأخيرة لشرح التنزيه الإلهي المطلق .

وننتهي بعد ذلك كله إلى المقالة الثانية المعقودة للمرتبيتين ، السماوية والكنسية . على أن هاتين المرتبيتين قائمتان على معنى واحد ، هو نظرية المؤلف التصوفية في « التبرير » أو « التقديس » الذي يعبّر عنه أيضاً « بالتأليه » . ويرى لأريوباجيتي ان هذا التأليه ينطوي على

ثلاث مراحل متتابعة : التطهير ، والاشراق ، والكمال . ثم إن الله لا يتولى بذاته القيام بهذه المراحل فينا ، بل يسخر للأمر أوساطاً ، يخضع بعضها لبعض ، ويتعلق بعضها ببعض وفق مرتبية محكمة الحلقات . والغاية من هذه المرتبية أن تكفل الإنسان اتحاده بالله . فلا بدّ لها من أن تظل موجهة وجهها إليه تعالى ، ما دام هو الهادي إلى كل علم وعمل . ويؤدي بها ذلك إلى أن تكفل للإنسان أن يتخلق بأخلاق الله . ولتحقيق هذه الغاية أوجد الله مرتبيتين : الأولى « سماوية » أو « ملائكية » ، والثانية « دنيوية » أو « كنسية » . فيخصص المؤلف باباً لكل منهما ، يتناول في الأولى مراتب الملائكة من ساروفيم وكاروبيم وعروش إلى ما غير ذلك . وفي الثاني العبادات والشعائر الدينية مبتدئاً بأسرار البيعة السبعة . ثم ينتقل إلى الرسوم الكهنوتية ودرجات الكهنوت المختلفة التي تدرك أعلاها في الأسقفية . وينتهي أخيراً إلى جماعة المؤمنين الذين يدركون ذروة حياتهم الروحية في الرهبانية .

أما الرسائل التي أشرنا إليها سابقاً ، فحسبنا أن نذكر منها هنا ثلاثاً لأنها عظيمة الجدوى للاطلاع على نظريات المؤلف التصوفية . الأولى « في معرفة الله » ، الخامسة في « الظلمة الإلهية » ، والتاسعة « في الحكمة وفي علم اللاهوت » بمعينيه كليهما .

هذا ويحق لنا الآن السؤال عن صاحب هذه الكتابات كلها ، من هو بالذات . إنه ليتوجه فيها إلى تلميذه وصديقه تيموتاوُس ، ويدّعي له اسم ديونيزيوس ، زاعماً أنه الآريوباجيتي الذي هداه الحواري بولس . ثم إنه يذكر أنه حضر وفاة العذراء مريم ، فأتيح له حينئذ أن يجتمع بيعقوب أخي الرب ، وببطرس الذي هو « من علم اللاهوت الذروة العليا والأقدم زمناً » . وهو أخيراً يتنبأ ليوحنا الإنجيلي عن نهاية منفاه . أما الرسائل فإنها موجّهة كلها إلى تلاميذ الرسل الحواريين الأقربين ..

وفي سنة ٥٣٣ ، عوّل القائلون بالطبيعة الواحدة في المسيح ، من التابعين لسفيروس الانطاكي ، في المؤتمرات الدينية التي عقدت بينهم وبين خصومهم ، على تلك المؤلفات كلها ، مدعين أنها وضعت في عهد الرسل ه لكن الكاثوليكيين رفضوا التقيد بها ، زاعمين أنها منحولة مزيفة . ثم لم يلبثوا أن عادوا إليها متأثرين بالقديس مكسيموس المعترف (المتوفى سنة ٦٦٢) في الشرق ، والقديس غريغوريوس الأكبر في الغرب ، حيث أحرزت رواجاً واسعاً لدى العلماء اللاهوتيين ، والزهاد والمتصوفين بنوع خاص . وظل أمرها على هذه الحال إلى أن قام نقاد النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر يطعنون في صحتها ، حتى أجمع الباحثون ، في نهاية القرن التاسع عشر ، على أنها منحولة أصلاً .

والمرجح في وقتنا الحاضر ، أن هذه الكتب كلها وضعت في ما بين سنة ٤٨٠ و ٥٣٠ ، وأن واضعها كان من أتباع أبرقلس ، أحد أقطاب الأفلاطونية المحدثة المتوفى سنة ٤٨٥ . وإذا أردنا تحديداً زمانياً أدق ، قلنا : إنها وضعت حوالي السنة ٥٠٠ . أما المكان الذي ألّفت فيه ، فيقول بعضهم إنه مصر ، ويذهب بعضهم إلى أنه سورية . ولقد افترض البحاثة البلجيكي « هونِغمان » أخيراً أن صاحب هذه الكتب كلها هو أسقف ميَوما ، قرب غزة ، بطرس الإيبيري الجيُرْجي ، نسبة إلى إيبريا أو جيورْجيا وطنه الأصل ، والذي عاش بين السنتين ٤١١ و ٤٩١ . (انظر مقال « هونِغمان » ، « بطرس الإيبيري وآثار ديونيزوس الآريوباجيّ المنحولة » ، ١٩٥٢ ، ٦٠ ص ، في « مذكرات الجمعية الملكية البلجيكية ») .

القديس كيرلس الأورشليمي . — وُلِد في القدس أو جوارها نحو سنة ٣١٣ ، ودخل الدير أولاً حيث تعمق في درس الكتاب المقدس ، ثم رسم كاهناً في سنة ٣٤٣ أو سنة ٣٤٥ . وفي سنة ٣٤٨ باشر عظاته في التعليم الديني المسيحي ، وهي التي اشتهر بها . والمرجح أنه كان

أسقفاً عندما أخذ في ذلك الوعظ . حاولوا أن يطعنوا في صحة أسقفيته ، وهي محاولة نجد صداها عند القديس هيرونيموس . لكن الأساقفة الشرقيين ، المجتمعين في مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني ، برؤوه من هذه التهمة ، في رسالة منهم إلى البابا القديس دامازيوس (سنة ٣٨٢) .

بعد تعيينه أسقفاً بقليل ، وقع خلاف بينه وبين أكاسيوس ، أسقف قيصرية فلسطين ، فحكم عليه بنفي دام حتى أوائل السنة ٣٦٠ . ثم عاد إلى مدينته ، في أيام الامبراطور يُولْيانوس الجاحد ، فشاهد اخفاق هذا الأمبراطور في محاولته أن يرمّم هيكل اليهود في القدس . وفي عهد الامبراطور فَالَنْس ، نفي مرة ثانية ، وبقي منفياً من سنة ٣٦٧ إلى سنة ٣٧٨ ، إذ رجع إلى أورشليم ليستدرك ما أفسده انتشار الهرطقة في غيابه . حضر مجمع القسطنطينية المسكوني الثاني سنة ٣٨١ ، وتوفي سنة ٣٨٦ وهو في السبعين أو الثانية والسبعين من سنه . لقد اشتهر ، كما قلنا ، بوعظه في التعليم الديني المسيحي الذي كان يتوجه به إلى الشعب. فجاء بذلك شاهد صدق على سنة الإيمان المنقولة التي كانت يومذاك على ما هي عليه اليوم بحد ذاتها ، ولم تتغير .

القديس ليونطوس البيزنطي . — لا نعرف إلا القليل عن حياته . وُلِد في النصف الثاني من القرن الخامس ، ونشأ على مذهب النساطرة . ثم اهتدى إلى الإيمان الصحيح وأقام في القدس ، وأقبل ، مع بعض الرهبان ، على البحث في آثار أوريجينيس . رافق ، بعد ذلك ، القديس سابا إلى القسطنطينية في سنة ٥٣١ ، وهناك اشترك في المناظرات حول تقريرات المجمع الخلقدوني (٤٥١) . ثم أحس عنده القديس سابا ميلاً إلى الأوريجينية فطرده من محيطه . وبقي في عاصمة الامبراطورية يناقش ويجادل ويعمل في سبيل العقيدة القويمة وخاصة في الرد على القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح . في سنة ٥٣٨ نجده في أورشليم ،

ثم نعود لنجده للمرة الثانية في القسطنطينية ، حيث توفي سنة ٥٤٢ .

لقد أحصي بين الأوريجينيين المفرطين . ولكنا بالرغم من اعجابه بأوريجينيس ، لا نجد عنده شيئاً يتنافى مع العقيدة الصحيحة في المسيح . كان لاهوتياً حقاً ، ذا عقل ثاقب مرن ، ينفذ إلى المسائل في دقائقها ، وصاحب مذهب فلسفي انتقائي واضح الخطوط والمعالم . فساعده ذلك على أن يسخر لأبحاثه معلومات وأدوات ذهنية كانت في منتهى الدقة والأمانة في الأداء . أما اهتمامه الأشد فكان بمحاولاته في أن يبين التوافق الثابت بين ما قرر مجمع أفسس المسكوني (٤٣١) رداً على النساطرة وما قرر مجمع خلقدونة المسكوني (٤٥١) رداً على أوتيخيس والقائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح . وهو الذي سبق اللاهوتيين جميعاً إلى وضع نظرية « الطبيعة القائمة في أقنوم » (إنْهِيپُستَسِيْس) لشرح « وحدة الأقنوم » في المسيح . راجع فصلنا في « تاريخ فكر الآباء » .

أنَسْتازْيوس السينائي (٦٣٠ – ٧٠٠) . – كان رئيساً على أحد الأديرة المنتشرة على جبل سيناء ، المعروف يومذاك بالجبل المقدس . والظاهر أنه كان من أقدر علماء زمانه في علم اللاهوت . لكن مما يؤسف له أن البحث العلمي لا يتيح لنا أن نطمئن اطمئناناً تاماً إلى صحة كل ما بلغنا عنه في علم اللاهوت ذاته وفي شرح الكتاب المقدس . على أنا نعرف أنه إنما قصد بردّه القائلين بوحدة الطبيعة في المسيح .

صفحة ٣٨

راجع ما ورد عن سكوت أوريجينيوس في الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص ٢٢٥ ، حاشية .

القديس هيبوليت . — لقد بقي مجهولاً حتّى القرن السادس عشر ، إذ اكتشفوا تمثاله في رومة (سنة ١٥٥١) مع ثبت بمؤلفاته منقوش في قاعدة هذا التمثال . ثم اكتشفوا في جبل آثوس (سنة ١٨٤٢) كتاباً بعنوان « المفلسفات » ونشروه سنة ١٨٥١ منسوباً إلى أوريجينيس . وتبينوا أخيراً أن واضعه هو هيبوليت ذاته . فأخذوا ، منذ ذلك الحين ، يتتبعون آثار الرجل حتّى يبرزوا تاريخ حياته في خطوطه الرئيسة على الأقل . والمرجح أنه وُلد بين سنة ١٧٠ و ١٧٥ في بلاد ما تزال مجهولة. وفي سنة ٢١٢ تقريباً ، التقى به أوريجينيس في روما . وهناك ألّف الكتاب المشهور المشار إليه أعلاه . أما عنوان الكتاب أصلاً فهو : « في الرد على الهرطقات كلها » . ويقع في ١٠ أبواب . فيخصص المؤلف الأبواب الأربعة الأولى لبيان يعرض فيه المذاهب الفلسفية القديمة التي ظهرت قبل انتشار المسيحية ، ثم يعقد الأبواب الخمسة التالية (٥ — ٩) على مذاهب الهراطقة المختلفة ، مبيناً أنها تبعت مَسلك تلك المذاهب الفلسفية الفكري . وفي هذا الجزء يتبع هيبوليت القديس إيريَنيّوس . أما الكتاب العاشر فيورده المؤلف تلخيصاً لكل ما سبق . على أنه يذكر، في الكتاب التاسع ، خصامه مع الباباوين زِفيرِينُوس وكَلِّسْتوس خلفه ، وهو خصام لم يكن فيه هيبوليت أهلاً للثناء . لكنه امتحن في إيمانه ، وسيق أسيراً إلى جزيرة سردِينْيا مع خلف كَلِّسْتوس ، القديس بُونْسْيانوس . فأعلن لهذا الأخير عن خضوعه الكلي ، واستُشهد الرجلان في سنة ٢٣٥ .

القديس أبيفانوس . وُلد في قرية بيت جبرين ، قرب غزة ، نحو سنة ٣١٥ ، وتكفلت له عائلته ، إلى جانب تربيته المسيحية ، بثقافة إنسانية واسعة ، قائمة على معرفة اللغات خاصة . فكان يجيد اليونانية ،

والعبرية ، والسريانية ، والقبطية ، واللاتينية . ثم تنسك بعد عودته من رحلة قام بها إلى أديرة مصر ، وبقي في الدير مدة ثلاثين سنة يقضي حياة موزعة بين الارشاد الروحي والصلاة والدرس . فأحرز شهرة عظيمة في العلم والقداسة ، وأدى به ذلك إلى أن عُين رئيس أساقفة قبرص في سنة ٣٦٧ .

وعرفه التاريخ أسقفاً غيوراً ، يحرص على صحة العقيدة عند رعاياه وفي الكنيسة كلها . ولقد وضع كتابين في هذا الموضوع ، وذلك بعد تعيينه أسقفاً بقليل . فالكتاب الأول عنوانه باليونانية « أنكوراتُوس » (أعني « المحكم الإرساء ») ، والثاني عنوانه باللغة ذاتها « البَنَارْيوس » (أعني « صندوق الأدوية ») . أما البَناريوس فلقد ألّفه القديس بين سنة ٣٧٤ و ٣٧٧ تقريباً ، وهو يفند فيه ٨٠ نوعاً من الهرطقات . يذكر بنيها ليأتي على العدد المذكور ، حتى المذاهب الفلسفية القديمة . وأما « الأنكوراتُوس » ، فوُضِع في سنة ٣٧٤ ، نزولاً عند طلب مسيحيي بَمْفيليا ، في آسية الصغرى ، الذين كانوا في حاجة إلى تعليم صحيح في سر الثالوث والروح القدس . فوجه إليهم القديس هذا الكتاب « مرساة » تؤكد لهم الثبات بين المناظرات والمجادلات حول البدع والهرطقات . وكان يرى في أوريجينيس المَعين الأول لكل الأضاليل . فأخذ يعادي كل من قرأ لهذا المفكر كتاباً أو ذكره في مؤلفاته . ولقد لمحنا في ترجمتنا للقديس يوحنا الذهبي الفم ، إلى ما كان بين الرجلين في هذا الصدد . فإنه ، عندما أحس بأنهم غشّوه في ما رووا له عن بطريرك القسطنطينية القديس ، غادر عاصمة الامبراطورية . ثم مات أثناء عودته إلى قبرص (٤٠٣) .

كان شديد الغيرة على الإيمان ، ثابتاً في الدفاع عن صحته ، فلا يهاب أحداً آنئذ . وكان أعداء العقيدة القويمة يعرفون ذلك منه ، فيخدعونه ، ويتسرع هو في حكمه ، ولكنه لا يلبث أن يثوب إلى

رشده ، ليعترف بخطئه متى انجلى له . لم يكن رجل علم ، ولا عالماً لاهوتياً ، أو مفكراً ، بل كان جامعاً واسعاً للمعلومات والحوادث التاريخية ، ولا سيما حوادث زمانه . وهذا ما جعله المرجع المهم للذين يريدون تدوين تاريخ زمانه .

صفحة ٤٣

المِسّاليّون . — أطلق عليهم هذا اللقب اشتقاقاً من اللغة السريانية ويعني « المُصَلين » ، ولذلك عرفوا باليونانية باللقب « أوْخِيت » . خرجوا من جوار الرها ، حيث نشؤوا ، وانتشروا فرقاً في سورية ، في القرن الرابع ، ووصلوا إلى آسية الصغرى . أما الشيء الذي نعرفه عنهم فمأخوذ من كتاب « تيموتاوُس القسطنطيني » في « توبة الهراطقة » .

كان مذهبهم قائماً على القول « بالاتحاد الأقنومي » بين الشيطان والخاطئ من ناحية ، وبين الله والبار من الناحية الثانية . وهم ، إلى ذلك ، يمتنعون من كل عمل ، منقطعين إلى أدعية يطلقونها بأصوات عالية في اجتماعاتهم . لقد حرمتهم الكنيسة غير مرة ، ولكنهم رفضوا أن يخضعوا لها ، كما أنهم أبوا أن ينشقوا عنها . فكانوا يلجؤون إلى التقية ، ليحضروا إقامة الشعائر الدينية ويشتركوا فيها .

صفحة ٥٠

أوْزِبيوس القيصري . وُلد نحو سنة ٢٦٥ ، في إحدى مدن فلسطين ، وربما كانت القيصرية ، التي فيها نشأ وأنهى دروسه . كان مولعاً بآراء أوريجينيس ، فوضع فيها كتاباً عنوانه « في الرد عن أوريجينيس » . ثم

عين أسقفاً على القيصرية ، بعد أن أقر الامبراطور قسطنطين الدين المسيحي دين الدولة الرسمي (٣١٣) . فحضر مجمع نيقية (٣٢٥) ووافق مرغماً على القواعد العقدية التي أقرت هناك . لكنه لم يلبث أن مال إلى الآريانية . لقد اشتهر خاصة بكتابه الضخم « تاريخ الكنيسة » الذي كان قد باشر تأليفه قبل تعيينه أسقفاً بقليل .

صفحة ٥١

إفَغْروس البُنْتيقي (٣٤٥ – ٣٩٩) . ولد في بلدة إيبورا من أعمال اقليم البنطس . رسمه القديس غريغوريوس النازِينْزي ، نحو سنة ٣٨٠ ، شماساً إنجيلياً في القسطنطينية . ثم زار فلسطين نحو سنة ٣٨٢ ، وعاد إلى بلاده حيث تنسك في أحد الأديرة المشهورة ، وهناك قضى أواخر حياته (٣٨٣ – ٣٩٩) . كان مشهوراً بثقافته ، فأحرز بها نفوذاً واسعاً ، ووضع معظم مؤلفاته في الحياة الرهبانية ونُظُمها وقوانينها . لكنه كان مولعاً بأوريجينيس وآرائه فأدى هذا إلى تحريم كتبه غير مرة في القرنين السادس (٥٥٣ ، في المجمع المسكوني الخامس) والسابع .

دْيادُوقوس الفُوتيقي . كان أسقف « فوتيقي » من اقليم الإبيرا ، في بلاد اليونان ، واشتهر بكتيّب في الروحانيات ، عنوانه « الفصول المئة في الكمال الروحي » أو « الفصول المئة في المعرفة » . وهو المؤلف الوحيد الذي بلغنا منه . ولكنه من خير ما بلغنا من الفكر المسيحي القديم . ثم إنا نعرف ، عدا ذلك ، أن الرجل عاش في القرن الخامس ، ولم يشترك في المناظرات حول العقيدة المتعلقة بالمسيح ، بل كان منصرفاً إلى مسائل الحياة الروحية ومعرفة أحوال القلوب .

صفحة ٥٤

المعاني المختلفة في الوحي المدون

إن المؤلف يعول ، في هذا المقطع ، على مفهومات خاصة بالوحي المسيحي المدون من حيث استخراج معانيه المختلفة . وقد تكون هـذه المفهومات غريبة على القارئ المسلم العربي ، فلم نر بدأً من أن نفرد لها هنا شرحاً وجيزاً ، لم ندّعِ فيه بياناً فنياً اختصاصياً ، بل أردناه تذكيراً بسيطاً يسهل قراءة الفقرة التي نحن في صددها .

لقد جاء علم التفسير المسيحي خاضعاً لمبدئين :

المبدأ الأول : هو أن الوحي المسيحي أنزل منجماً في أوقات مختلفة موزعة على أجيال ، وكلف بتبليغه رجال كثر ، اختلف بعضهم عن بعض زماناً ، وبيئة ، ونفسية ، وحتى لغةً . ففي نظر المسيحيين ، يبقى المؤلف الموحى إليه ، بهدي الروح القُدُس ، علة وساطية حرة ، مقيداً بالظروف التي اكتنفت تدوينه لما كان يوحى إليه ، من تصورات ، وخيالات ، وخضوع لفنون أدبية شتى . وقد يسعه أن يستخدم آثاراً سابقة ، وهو يحتفظ بأسلوبه الخاص في الكتابة ، وبعقليته الخاصة . فلا ينزل عليه الوحي إملاء ، بل بمعان « تقوم في نفسه » ، وعوناً ربانياً على أن يجد لهذه المعاني ما يراه الأصلح من قوالب « الكلام » . وهذا يلجئ المفسر المسيحي إلى الاكثار من البحث والتنقيب ، يميز بين المعاني التي أرادها الله في وحيه ، والتصورات الغريبة عليها بالذات ، ولو لازمتها للأسباب التي ذكرنا . على أن هذه المعاني إنما تدور كلها «حول سر المسيح» ، «ابن الله المتجسد» . وهذا أمر يؤدي بنا إلى ما يقوم عليه المبدأ الثاني .

المبدأ الثاني : هو أن الوحي المسيحي يشتمل على « عهدين » أو

« ميثاقين » . « عهد قديم » أكَّده الله مع الإنسانية ، ممثلة فقط بشعب خاص اصطفته العناية موقتاً ، حتى تدبر بوساطته ، « الأمور اللازمة لتجسد ابن الله » . و « عهد جديد » يبتدئ بهذا التجسد ، وفيه يضع الله القيود التي بها شاء أن يربط ذاته بقوم دون سواهم ردحاً من الزمان ، ليمد بوحيه وحياته الناس كلهم ، مهما يكن زمانهم ومكانهم . فجعلهم بذلك جميعاً أبناءه وعياله في « ملكوته السماوي » الذي لم يرده ، أصلاً ، ملكوتاً زمانياً محصوراً في أمة محدودة ، بل روحانياً منفتحاً « لكل إنسان جاء إلى هذا العالم » . وهذا يعني أن « العهد الجديد » لم يلغ العهد القديم ، بل كمّله بمعنى أنه نسخ منه ما كان مقصوراً على زمان ومكان معينين ، ليبرز فيه الأصول الصالحة للإنسانية كلها ، إذ تتحقق هذه الأصول بكمالها في الحياة الجديدة التي جاء بها المسيح . ولذلك الف الآباء ، بعد القديس بولس وصاحب الرسالة إلى العبرانيين ، القول عن العهد القديم أنه ، من العهد الجديد ، بمنزلة « الرمز » من الحقيقة ، أو المثل الذي « يشير » إلى الأصل و « يمثله » .

وفي ضوء هذين المبدئين يسعنا أن نقول :

أولاً : إن لكل نص من نصوص الكتاب المقدس ، في عهديه ، معنى **ظاهراً** هو الذي قصده الله بوحيه ، يجب أن نتبينه بعد مراعاة قواعد علم التفسير . ومنها تحديد الفن الأدبي الذي ينتسب النص إليه ، ونفسية الكاتب المدون ، والبيئة التي كتب فيها . وقد يكون هذا المعنى الظاهر **حقيقياً** أي أن اللفظ يدل عليه مباشرة . مثل ذلك قول المسيح في تأسيس سر القربان المقدس : « هذا هو جسدي » ، وذكر أصحاب الإنجيل عن المسيح ذاته أنه « صلب » و « مات » و « قبر » و « قام من بين الأموات » . كما أنه ربما يكون **مجازياً** أيضاً سواء أكان بالتشبيه ، مثل الصفات الحسية التي وصف الله بها في العهد القديم ، أم بالاستعارة ،

مثل قول يحيى النبي عن المسيح «ها هو ذا حَمَلُ الله» ، أو قول المسيح عن ذاته «أنا الكرمة وأنتم الأغصان» . ثم إن المعنى الظاهر ، حقيقياً ومجازياً ، قد يكون **تاريخياً** إذا دل على حوادث مضت ، أو **عقدياً** إذا تضمن تعليماً نظرياً يتعلق بالعقيدة والإيمان ، أو **توجيهياً** أي **أخلاقياً** لدى اشتماله على تعليم خلقي ، أو **نبوياً** إن انطوى على أمر سيتحقق في المستقبل ، مثل قول النبي أشعيا ، متنبئاً عن ولادة المسيح من العذراء مريم : «ها هي ذي العذراء تحبل» (أشعيا ، ٦٥ : ٢٥) .

ونقول ثانياً : إن ورود الوحي المسيحي بأطوار متوالية في الزمان ، يقتضي أن يكون لبعض العبارات في الكتب المتأخرة «**معنى أكمل**» منه في الكتب المتقدمة . مثل ذلك صيغة «ملكوت الله» أو «الملكوت السماوي» التي تتضح وتُصفّى من العنصرية والقومية ، وتزداد شمولاً وروحانية بازدياد الوحي اشراقاً على مر الزمان . فإن لها ، في كتب «الأنبياء» ، «معنى أكمل» منه في كتب «التواريخ القديمة» . وهكذا دواليك لدى انتقالنا إلى «المزامير» ، ثم إلى النبي دانيال ، حتى ننتهي إلى الوعظ الإنجيلي . وإذا عثرنا على هذه العبارة في أحد كتب «التاريخ» قلنا : إن «معناها الظاهر» ، في نظر الكاتب الموحى إليه الذي لا يرى أبعد من ظرفه الراهن ، ربما كان «ملكوتاً زمنياً» . لكن لها «معنى أكمل» هو المعنى الحقيقي الذي يريده الله الموحي . على أن هذا المعنى الحقيقي لا يدرك وضوحه التام إلا في العهد الجديد الذي ينتهي به العهد القديم إلى اكتماله ، كما أوضحنا .

وهذه العلاقة بين العهدين تسوقنا إلى ما نريد أن نقوله ثالثاً : وهو أن الآباء ، بعد القديس بولس (غلاطية ٤ : ٢١ – ٣١) وصاحب الرسالة إلى العبرانيين (٤ : ١١ ، ٨ : ٥ ، ٩ : ٩ ، ٢٣ : ٢٤ ، ١٠ : ١ ، ١١ : ١٩ ، الخ ...) ميزوا ، في العهد القديم ، بين

« الحرف والروح » . فالحرف هو المعنى الظاهر الذي يدل عليه النص مباشرة . والروح هو ما يشير هذا المعنى الظاهر إليه على أنه يتحقق في العهد الجديد . ويكون للنص ذاته عندئذ معنيان : **ظاهر وباطن** . إن لقصة يوسف ، مثلاً ، في العهد القديم ، معناها الظاهر ، التاريخي ، الحقيقي . لكن لها معنى باطناً أيضاً ، لأن يوسف الذي أنقذ اخوته من الجوع بعد أن ألقوه في غيابة الجب وباعوه « مثّل » في زمانه المسيح الذي ينقذ الناس كلهم ويخلصهم من عبودية الخطيئة . فيكون يوسف المثل والنموذج هنا ، لأنه يشير إلى المسيح الذي هو الحقيقة والأصل . ويكون لقصة يوسف ، بالاضافة إلى معناها الظاهر التاريخي ، معنى باطن ، يقال أيضاً إنه **روحي** أو **تمثيلي** أو **نموذجي** أو **اشاري** . وقد يسمى روحياً في مقابل الأول الذي يبدو « جسدياً حسياً » ، كما أنه يعرف أيضاً **بالاستعاري** . لكن في هذه التسمية لبساً بين معنانا الباطن هنا والمعنى الظاهر في وجهه المجازي الذي أسلفنا ذكره .

ثم إن لهذا المعنى الباطن الروحي أنواعاً ، مثل المعنى الظاهر . فإنه نبوي أو تمثيلي أو إشاري إذا كان النموذج في العهد القديم ينطوي على إشارة إلى المسيح ، أو تنبؤ عنه ، في العهد الجديد . وهو ثانياً توجيهي ، إذا كانت الحوادث النموذجية في العهد القديم تمثل توجيهاً أخلاقياً ، أو تشير إليه في العهد الجديد (مثلاً : ١ كورنتس ، ١٠ : ٦ ــ ١٠) . وإنه ثالثاً وأخيراً أخروي ، إن دل المثل أو النموذج على أمور تتحقق في حياة مقبلة : إن للخيرات الدنيوية الزمنية التي وعد الله بها من عمل بناموس موسى ، مثلاً في العهد القديم ، معنى نموذجياً أو تمثيلياً أو إشارياً أو أخروياً ، هو البركات الروحية التي أعدها الله لأصفيائه في العهد الجديد .

هذا وقد يكون للمثل أو النموذج الواحد في العهد القديم ، معان نموذجية أو تمثيلية مختلفة في علاقته بالعهد الجديد . فلمدينة القدس

مثلاً ، في العهد القديم ، معنى نموذجي إشاري أو نبوي ، ومعنى نموذجي توجيهي ، ومعنى نموذجي أخروي ، في العهد الجديد. لأنها في هــذا العهد ، تمثل الكنيسة ، ونفس البار المقدسة بحياة النعمى ، وحــال الأبرار في مشاهدتهم لله بعد الموت . مع انها ، بالمعنى الظاهر الحقيقي ، تلك المدينة التي بناها النبي داود في العهد القديم .

ولقد يرد السؤال هنا : هل في العهد الجديد نصوص تنطوي على معان باطنة تمثل أشياء أو تشير إلى حقائق غير التي يشتمل عليها النص بمعناه الظاهر الحقيقي القريب ؟ إن في الأمر لنظراً ولو كان محتملاً . فإن كثيراً من الآباء رأوا في «سفينة الرسل» ، مثلاً ، إذ كـانت تتقاذفها الأمواج ، صورة الكنيسة المعرّضة دائماً للمحن والاضطهادات . كما أنهم رأوا في معجزة اصطياد السمك ، عندما أمر بـه المسيح ، شاهداً ومثلاً سابقاً على الانتشار العجيب الذي أحرزه الإنجيل في العالم .

على أنه يجب أن نميز هذا المعنى حينئذ عن «المعنى **الحاصل**» ، الذي قـد نستخرجه من النص بالاعتماد على العقل والقياس على نصوص أخرى متقاربة . بله عن المعنى **التطبيقي** الذي لم يرده الله مباشرة بوحيه ، بل يخلعه المؤمن من تلقاء ذاته ، اعتبارياً ، ليلبي حاجة شخصية روحية يؤنسها من نفسه . ولذلك قد يسمى هذا المعنى أيضاً زهدياً تصوفياً ، أو روحياً أو إشارياً أو استعارياً . ولقد نصح علماء التفسير ألا يفرط في استخدامه ، لأن الإفراط هنا ربما يؤدي إلى سخف وهذر .

ولكي نيسّر على القارئ قراءة تعريبنا للمقطع الذي نحن في صدده ، ها نحن أولاء نذكر الاصطلاحات العربية التي اعتمدناها إزاء ما يقابلها في الأصل الفرنسي :

١) المعنى الظاهر (Sens littéral)

- المعنى الحقيقي Sens obvie
- المعنى النبوي Sens prophétique
- المعنى المجازي Sens métaphorique
- تمثيلي أو اشاري Sens allégorique
- استعاري Sens figuré

٢) المعنى الباطن ، أو السري ، أو الروحي Sens spirituel ou mystique

أو النموذجي Sens typique

أو التمثيلي Sens allégorique

أو الاشاري Sens figuré

٣) المعنى الحاصل أو الأكمل Sens conséquent ou plénior

٤) المعنى التطبيقي Sens accomodatice

أو الروحي السري
أو الزهدي التصوفي
أو الباطن Sens spirituel ou mystique

صفحة ٥٥

القديس اكليمنضوس الروماني : - يقول القديس إبريَنيّوس : إنه كان بابا روما الرابع ، من سنة ٩٢ - ١٠١ . ثم إنّا على يقين من أنه عرف الرسل في روما ، وأن القديس بطرس هو الذي رسمه كاهناً . كان يهودي الأصل ، في ما يبدو ، ولكن من الجاليات اليهودية الهلّنستيّة المنتشرة في الامبراطورية الرومانية يومذاك . مات شهيداً بعد أن كتب رسالة طويلة إلى أهل كورنتس وقد حدثت فتنة بينهم . فأوصاهم

خيراً بالوئام والمحبة والطاعة للرؤساء . ولقد عرفت هذه الرسالة « برسالة القديس اكليمنضوس إلى أهل كورنتس » . وهي مهمة جداً من الناحية التاريخية للاطلاع على العقيدة المسيحية والمرتبية الكنسية يومذاك .

القديس اغناطيوس الانطاكي . — ربما كان أعظم شخصية في تاريخ الكنيسة بعد الرسل . ومع ذلك ، فإننا لا نعرفه إلا من خلال الرسائل السبع التي بعث بها إلى الكنائس المختلفة ، في آسية الصغرى وبلاد اليونان إذ كان يجتمع برؤسائها في طريقه ، بحراً وبراً ، إلى رومة ، حيث استشهد سنة ١٠٧ . والمرجح أن القديس بطرس عيّنه هو ذاته في سنة ٦٩ ، أسقفاً على انطاكية وخلفاً له في هذه المدينة . ولقد سيق منها أسيراً لكي يلقى للوحوش طعاماً في مسارح روما .

صفحة ٧٠

القديس افرام السرياني . — ولد نحو سنة ٣٠٦ في نصيبين ، واختلف الباحثون في عائلته أكانت وضيعة فقيرة أم وجيهة غنية . ومهما كان من هذا الأمر ، فإن الأسقف يعقوب ، في نصيبين ، ألحقه بخدمته ، وربما استصحبه إلى مجمع نيقية المسكوني الأول (٣٢٥) . والظاهر أنه جعله ، بعد ذلك ، رئيساً على مدرسته الأسقفية في مدينته . بقي القديس ، حياته كلها ، شماساً إنجيلياً ، وشاهد غزوات الفرس المتتالية على نصيبين ، حتى وقعت بين أيديهم سنة ٣٦٣ ، فرثاها في إحدى قصائده . وهرب ، مع الكثيرين من المسيحيين ، إلى الرها ، حيث قضى أواخر حياته ، ومات في سنة ٣٧٣ . ولقد وضع مؤلفاته في هذه الفترة الأخيرة . وقيل أيضاً إنه هو الذي أسس ، مع لفيف من أساتذة نصيبين ، مدرسة الرها . لكنه كان يعيش منعزلاً متنسكاً على جبل

قريب من هذه المدينة ، وهناك يقصده أتباعه . لم يكن القديس لاهوتياً بارعاً ، بل شاعراً تغنّى بأسرار الدين المسيحي وشعائره ، فجاءت قصائده السريانية خير تعبير عن الإيمان المسيحي الصحيح . وبذلك اشتهر في تاريخ الكنيسة . له أيضاً آثار نثرية وضعها في شرح الكتاب المقدس .

صفحة ٧١

القديس غريغوريوس . — من أشهر الباباوات وأوسعهم علماً . وُلِد في روما سنة ٥٤٠ ، وانتُخِب بابا في سنة ٥٩٠ ، وتوفي سنة ٦٠٤ .

تِرْتُلْيانوس . — وُلِد في قرطاجة بين سنة ١٥٠ و ١٦٠ ، واهتدى إلى الدين المسيحي نحو سنة ١٩٥ . دافع عن الإيمان الصحيح أولاً ، ثم خرج عنه في سنة ٢٠٦ . وتوفي بين سنة ٢٤٠ و ٢٥٠ .

صفحة ٨٢

القديس يُوستينُوس ، وأثِينَاغُورُس الأثيني ، والقديس ثِيُوفِيلوس الأنطاكي ، ومرقُس مِنوشْيوس فِلِيكْس .

١) **القديس يُوستِيَنُوس** : إن الشيء الذي نعرفه من حياة هذا القديس إنما نستمدّه من خلال ما اطلعنا عليه هو ذاته منها في كتابه « الحوار مع تْريفُون » وكتابيه « في الدفاعيات » . أما قصة اهتدائه إلى المسيحية فواردة في مستهل « الحوار » . وأما استشهاده فرواه لنا صاحب « أعمال القديس يُوسْتينُوس ورفاقه » ، وهو كتاب لا شك

في صحته ويعود إلى أواخر القرن الثاني الميلادي .

وُلِد القديس في نابلس بين سنة ١٠٠ و ١١٠ ، من عائلة وثنية ربما كانت لاتينية الأصل . نشأ نشأة وثنية ، ولكنه سرعان ما آنس ميلاً إلى الفلسفة ، لا بدافع الفضول العقلي ، بل برغبة شديدة إلى إدراك الحق كاملاً . فساقه ذلك إلى المسيحية . ولقد روى هو ذاته في « الحوار » قصة تطور آرائه ، بشيء من التكلف في سرد التفاصيل ، لكن بصحة وأصالة في الأصل والأساس . ثم إن المحتمل في اهتدائه هو أنه وقع في سنة ١٣٠ ، إذ أنا نجد الرجل في أفسس بين سنة ١٣٢ و ١٣٥ ، وهناك جرى بينه وبين اليهودي تْريفُون ، ذلك « الحوار » الذي دوّنه في سنة ١٥٥ تقريباً . أما كتاباه في « الرد عن المسيحيين » ، فإنه وضع الأول منهما نحو سنة ١٥٣ ، والثاني بين سنة ١٦١ و ١٨٠ على أيام الامبراطور الفيلسوف مرقس أورِيلْيوس . هذا ولقد استشهد نحو سنة ١٦٥ — ١٦٦ وعرفه التاريخ رجلاً قوي اليقين ، كريم الخلق ، صادقاً مخلصاً في معاملاته .

٢) **أثِينا غُورُس** : لا نعرف من حياته إلا قليلاً ، بلغنا في ترجمة وضعها له أحد كتّاب القرن الخامس في سنة ٤٣٠ . ويدلنا هذا القليل على أن الرجل اهتدى إلى الدين المسيحي إثر مطالعته للكتاب المقدس قاصداً الرد على هذا الدين . ويبدو أنه تلقى التعليم المسيحي في مدرسة الاسكندرية ، ثم وضع ، نحو سنة ١٧٧ — ١٧٨ ، كتابه « التوصية في حق المسيحيين » الذي رفعه إلى الأمبراطور مرقُس أورِيلْيوس . وفيه نتبين ، لأول مرة في تاريخ الفكر المسيحي ، توسعاً في الدليل على وجود الله بنظام العالم . هذا وقد بلغنا من الرجل أيضاً كتاب « في حشر الأجساد » .

٣) **القديس ثِيُوفِيلوس الانطاكي** . أما القديس ثِيُوفِيلوس الانطاكي

فليس فيلسوفاً ، بل كان أديباً ذا ثقافة متنوعة، وأسلوب أنيق يذوب سهولة ، وفكر لم تفته الأصالة . وُلِد على ضفاف الفرات ونشأ نشأة يونانية . ثم اهتدى إلى المسيحية بعد قراءة الكتاب المقدس . ولم يلبث أن عُيّن أسقفاً على أنطاكية في سنة ١٦٩ . ولم يبلغنا منه شيء بكامله سوى « الخطب الثلاث لأُوتوليقوس » في الرد عن المسيحية . توفي بعد سنة ١٨٠ .

٤) **مرقُس مينوشْيوس فِلِكْس** . وُلِد في أواخر القرن الثاني ونشأ نشأة وثنية . ثم اهتدى إلى الإيمان المسيحي بعد أن أدرك سن الكهولة ، في ما يبدو . الظاهر أنه كان أفريقي الأصل ، من جوار قرطاجة ، وأقام في روما مشتغلاً في المحاماة . ولذلك جاء كتابه آية في البيان وسعة الثقافة . أما عنوان هذا الكتاب « أُكتافيْوس بَنُوارْيوس » ، فهو اسم رجل دخل في المسيحية مع مينوشْيوس أو قبله بقليل ، ويتصوره المؤلف في حوار مع صاحب له شيشِلْيوس نَتَالِيْس ، ما يزال وثنياً . وغاية الكتاب رواية اهتداء هذا الأخير بعد أخذ وعطاء يعرض لهما في ٤١ فصلاً . أما توزيع الفصول فجاء على الوجه التالي : من الفصل الأول إلى الفصل الرابع ، وصف الظروف التي وقع بها الاجتماع بين الصاحبين ، ثم دفاع عن الوثنية يدلي به شيشِلْيوس من الفصل ٥ إلى الفصل ١٣ ، ثم جواب المسيحي أُكْتافيْوس من الفصل ١٤ إلى ٣٨ . إلى أن نطلع على اهتداء الوثني في الخاتمة ، التي تشتمل على الفصول ٣٩ — ٤٠ .

في مستهل الكتاب (ف ١ — ٤) يصف لنا المؤلف نفسه مرافقاً الصاحبين إلى الأرياف للاستجمام ، ثم خارجاً معهما ، ذات صباح ، إلى الكرم حيث يحيي شيشِلْيوس نَصْب أحد الآلهة الوثنية ، فيستهجن المسيحي ذلك من صاحبه ، وتنشب المناقشة ، ينطلق الثلاثة ، لمتابعتها ،

إلى شاطئ البحر ، ويتفق الطرفان على أن يقيما مينوشْيوس حَكَماً فيها . ثم يأخذ شيشِلْيوس ببيان شكاوى الوثنيين من المسيحيين بلهجة لاهوادة فيها . إن الإنسان جاهل لما يحيط به والعالَم لغز مستغلق ، ولا سبيل إلى إدراك الحق : لسنا نعرف عن الآلهة شيئاً ، وإنما تصورنا إياهم متدخلين في أمورنا هو ضرب من الوهم والخيال .فدعنا على دِيننا الروماني التقليدي ، وحسبنا حرصاً عليه ، أنه يكفل لنا حفظ كياننا القومي . أما المسيحيون فلا يحق لهم أن يحاولوا دك هذا الدين لأنهم لا يخلون من العيوب هم أيضاً ، فإنهم يؤلفون جمعية سرية ، كافرة مجرمة . أو ليس إيمانهم بإله مصلوب وبحشر الأجساد نوعاً من الحمق والبلاهة ؟ فلاداعي إلى دين جديد ، ولنبق على الشك الذي يطمئن اليه ذوو الحكمة والبصيرة . (ف ٥ – ١٣) .

ثم يأتي دور المسيحي أكتافيْوس ، فيرد على صاحبه الوثني مبيناً بنظام العالم ، وجود إله واحد خالق ، وحمق الشرك الروماني الذي نفاه الفلاسفة أنفسهم ، ومبرئاً المسيحيين من التهمة الموجهة إليهم (ف ١٤ – ٣٨) . فيعترف شيشِلْيوس بأنه مقتنع بأقوال صاحبه ويطلب المزيد من الاستطلاع لكي يصبح مسيحياً .

لقد جاء كتاب « الأكتافيوس » تحفة الأدب اللاتيني المسيحي في أول نشأته . وهو لا يمتاز بأصالة الفكر ، بل بالأسلوب الرائع الذي يبدو هذا الفكر عليه ، ويتطور في صياغة لغوية تضاهي تلك التي نجدها عند عظام أدباء اللاتين من أمثال شيشرون وسِنيكا . هذا علاوة على كثرة المعلومات الواردة فيه ، والتي تدل على سعة اطلاع مؤلفه . صحيح أنه لم يلم بالعقيدة الماماً كافياً . لكن غايته لم تكن أن يضع عن هذه العقيدة إبانة شاملة ، بل أن يستميل عقول مثقفي زمانه إلى الدين المسيحي .

صفحة ٨٥

كل هذا يتعلق بالقديس **أغسطينوس** ، فراجعه عند يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٧ ، ص ١٥ وتابع . وعند عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٥ تا . على أنه يجب تصحيح الخطأ الوارد في الصفحة ١٩ من هذا المرجع الأخير ، وهو أن كَسِيَسْيَاكُوم ليست بلدة أغسطينوس ، بل هي مقام ريفي في جوار ميلانو ، لجأ إليها أغسطينوس مع صحبه للتأمل والتفكر .

القديس بولينُوس النُولي : وُلِد في بُورْدُو ، سنة ٣٥٣ ، من عائلة كانت تحتل مكاناً مرموقاً في الطبقة الرومانية الأرستقراطية . ولذلك أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الروماني ، وهو ما يزال شاباً ثم عُيّن قُنْصُلاً ، في سنة ٣٧٨ ، وحاكماً على اقليم القَمْبانيا ، في جوار روما ، سنة ٣٧٩ . ثم عاد إلى بُورْدُو ، في سنة ٣٨٠ ، وهناك قبل المعمودية ، فباع القسط الكبير من أرزاقه ووزعه على الفقراء . رحل بعد ذلك إلى بَرْشِلونَة ، في اسبانيا ، وقصد أخيراً نولا في ايطاليا ، فعُيّن أسقفاً على هذه المدينة في سنة ٣٩٤ . توفي سنة ٤٣١ ، مكرماً مشهوراً برسائله إلى عظماء عصره ، وبشِعره الذي يذوب سهولة وظرفاً وأناقة ولو لم يخل من بعض اهمال طرأ عليه ، لأن بولينوس لم يرد أن يسترسل مع ذوقه الأدبي .

بْرودِنْسْيوس : وُلِد في اسبانية سنة ٣٤٨ ، من عائلة شريفة . ونستنتج ، من مقدمة لديوان شِعْره الذي نشره سنة ٤٠٥ ، أنه نشأ نشأة مسيحية ، ولكنه لم يكن متديناً مخلصاً لإيمانه . فشغل المناصب العليا

وتقرب إلى الامبراطور ثيودوزيوس . ثم تاب إلى ربه بين سنة ٣٩٥ و ٤٠٠ وأراد أن يكفر عن ماضيه بنظم الشعر في الرد على الأضاليل ، وفي الفضيلة وتمجيد الله وتكريم القديسين . وربما حج إلى رومة للغاية ذاتها . هذا وإنا لا نعثر له على أثر بعد نشر ديوانه ، في سنة ٤٠٥ .

صفحة ٩٧

أبولونيوس الطياني : انظر في هذه الشخصية التي تكاد تكون اسطورية، فريد جبر ، أبولونيوس الطياني ، دائرة المعارف لفؤاد افرام البستاني ، ج ٥ ، ص ٤٣١ .

صفحة ١١٢

عن ترتولّيانوس والقديس أغسطينوس ، راجع يوسف كرم ، المرجع المذكور ، ص ١٢ — ٤٩ ، وعبد الرحمن بدوي ، المرجع المذكور أيضاً ، ص ١ — ٣٩ .

ملحق للفصل الثاني

ملاحظة : إنا نحيل ، للأعلام الواردة أسماؤهم في هذا الفصل ، على الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص ٢١٨ تا ، وعلى الكتابين المذكورين سابقاً وهما :

١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

٢) عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

وإنا نكتفي ، هنا ، ببيان وجيز عن ترجمة كل من المفكرين الذين لم يتعرض هذان المؤلفان لذكرهم في كتابيهما .

صفحة ١٢٦

فوتيوس (٨٢٠ – ٨٩٧) . كان من أشهر أدباء بيزنطية عندما أراده الأمبراطور بطريركاً على القسطنطينية ، فشغل هذا المنصب مرتين (٨٥٨ – ٨٦٧ ، ٨٧٨ – ٨٨٦) من غير أن يستطيع الحصول على موافقة روما . فسعى وطلب ووعد وأوعد ، وكان ذلك كله عبثاً لأن البطريرك المعزول ، حينئذ ، القديس أغناطيوس (المتوفى سنة ٨٧٨) بقي مصراً على ألا يستقيل . علاوة على أن تصرفات الرجل بينت أنه

لم يكن أهلاً للمنصب ، فلم يعترف به بابا روما البتة . وهذا هو الذي أدى بفوثيوس إلى أن يستخدم امكاناته وعبقريته لذلك الكرسي الرسولي . فرد عليه البابا نيقولاوس الأول (٨٥٨ – ٨٦٧) ، ثم طلب البابا هَدْرِيانوس الثاني (٨٦٧ – ٨٧٢) تحريمه من المجمع المسكوني الثامن (٨٦٩ – ٨٧٠) المعروف أيضاً بالمجمع القسطنطيني الرابع .

صفحة ١٢٧

غريغوريوس بَلَماس (١٢٩٦ – ١٣٥٩) . مؤسس المذهب الخاص المتعلق بالتثليث في علم اللاهوت والمعروف « بالبَلَمِيّة » . كان أبوه موظفاً في البلاط الامبراطوري ، وابتدأ هو دروسه في الأدب والفلسفة ، ولكنه لم ينهها ، إذ أنه دخل الدير في جبل أثوس ، حديث السن . ولم تتح له الحياة الرهبانية أن يتعمّق في علم اللاهوت . ثم لم يلبث أن عُيّن أسقفاً على مدينة تسالونيكا ، في سنة ١٣٤٧ ، وبقي في هذا المنصب حتى مماته . أما في الدير ، فإنه انصرف إلى الزهد وإلى نوع خاص من المشاهدة كان يسميها في اللغة اليونانية « هزِبكِياً » أعني « الاطمئنان » . وهي مشاهدة ، الغاية الخاصة منها ، معرفة بالله فائقة يشبّهها بَلَماس بالضياء الذي أشع حول المسيح إذ تجلى على جبل الطابور ، في ما يرى بعض الشارحين . ومن ثم الاصطلاحات اليونانية : « هزِبِكَسْمِيّة » للدلالة على النظرية ، وقد نستطيع تعريبها « بالاطمئنانية » ، و « النور الطابوري » للدلالة على نوع النعمى الذي يخلع على تلك المعرفة السامية لله ، طابعها الخاص . ولقد استنكر بعضهم القول بذلك « النور الطابوري » ، فاضطر صاحبنا إلى أن يجعله أساساً لنظرية تامة في علم اللاهوت . فلا يتصور بَلَماس اللاهوت شيئاً بسيطاً لا نهاية له ،

بل «عدداً لا يحصى من الكمالات قائمة حول مركز لا يناله ادراك» . وها هو ذا علمه اللاهوتي في أصوله من هذه الناحية : «يشبه الله فلكاً روحانياً قديماً ، غير مخلوق ، فيه ثلاثة أشياء متباينة مختلفة حقاً ، ولو كانت متحدة باتحاد لا فصل فيه ، متصلاً بعضها ببعض حقاً اتصالاً لا تجزوء فيه . وهي :

أولاً : نواة مركزية غير مرئية مطلقاً ، غير مدركة ، منزهة عن كل مشاركة وتقسيم ، وهي الذات الإلهية بحد ذاتها .

ثانياً : وفي هذه النواة المركزية ثلاث نقاط ، متباين بعضها مع بعض ومع المركز تبايناً حقاً ، وهي الأقانيم الثلاثة الإلهية .

ثالثاً : عدد من الأشعة المتباين بعضها عن بعض حقاً ، مصدرها هو النواة المركزية والنقاط الثلاث . فمنه تنبعث ، أزلاً ،تلك الاشعة كل منها وفقاً لنوع عملها ولطبيعتها الخاصة وبدون أن يطرأ عليها تغيير ، لتتصل بالمخلوقات التي ظهرت في الزمان .

وهذه الأشعة هي «أفعال» الله بمعنى أنها «قواه» تعالى وصفاته ، أعني على الأقل تلك التي اتفق على تسميتها «بالصفات الفعلية أو النسبية». ثم إن أحد هذه الأشعة هو النور الإلهي أو النعمى «المؤلهة» وهو الذي ظهر للرسل على جبل الطابور . وبمشاهدته تكون سعادة الملائكة والأصفياء في السماء .

تلك هي فكرة المذهب الأساسية ، وذلك هو إله بَلَماس . (راجع في الموضوع م. جوجي DTC ، المقال «بَلَماس» ، عمود ١٧٣٥ — ١٧٧٦ و ١٧٧٧ — ١٨١٨) . ولقد رد على هذه النظرية كثير من الأساقفة وعلماء اللاهوت الأرثوذكسيين ، ولكنها قبلت في أحد المجامع

البيزنطية ، ولم تلبث أن انتشرت في الكنيسة اليونانية وغيرها من الكنائس الشرقية . أما الكنيسة الكاثوليكية فلم ترض بها يوماً .

صفحة ١٢٨

القديس ثيودوروس السْتُودِيتي : نسبة إلى دير السْتُودْيون الذي قطعه له بطريرك القسطنطينية القديس تَرِيْز ، بعد أن أصلح الرجلان ما بينهما (٧٩٨) . وكانا قد اختلفا إذ طلّق الامبراطور قسطنطين السادس امرأته الشرعية (٧٩٥) ، فعابه القديس ثيودوروس على ذلك بالرغم من أن إحدى قريباته كانت هي التي أراد قسطنطين الزواج منها . ثم عادت الأمور إلى نصابها وأصبح دير الستوديون المركز الفكري الديني لبيزنطة كلها . وكان القديس يراجَع في كل أمر ديني ، حتى في تعيين بطريرك القسطنطينية ، فلم ينْثنِ يوماً عن خطته السديدة في الدفاع عن العقيدة الصحيحة وحقوق الكنيسة ، ولو اقتضى ذلك أن يقف في وجه الأمبراطور ذاته . مات في المنفى ، في ١١ تشرين الثاني سنة ٨٢٦ . وكانت كلماته الأخيرة : « كونوا دائماً على أهبة الاستعداد. لا تدعوا السلطة الزمنية تتدخل في المسائل الدينية والعقدية . لا نقاش مع الهراطقة . المقاومة حتى الموت في سبيل الإيمان » .

صفحة ١٣٤

ميخائيل القِيرولاري : — كان بطريرك القسطنطينية من سنة ١٠٤٣ إلى سنة ١٠٥٤ . في سنة ١٠٥٣ حث أحد الأساقفة الشرقيين على أن ينشر كتاباً يهجو فيه بعض العادات المذهبية الدينية عند اللاتين . وتبعه في هذا الهجاء أحد الرهبان الشرقيين أيضاً . فرد الكردينال هُومْبِرْت على

هذا الأخير ، فانسحب معترفاً بخطئه . لكن ميخائيل بقي مصراً على موقفه ، فحرّمه الكردينال في ٢٦ تموز سنة ١٠٥٤ بكلام فيه نيل من كرامة الشرقيين . وتم بذلك ، منذ التاريخ المذكور ، الانشقاق الذي كان قد أخذ يعمل ، بين الكنيستين الشرقية والغربية ، منذ القرن التاسع ، كما رأينا .

فهرست الأعلام

الاجنبية الوارد ذكرها في هذا الجزء

مرتبة على حروف المعجم

ابن العبري	Bar Hœbrœus
ابلاردوس او أبيلاردوس ، او ابلار ، او أبيلارد	Abélard
ارسموس	Erasme
آدم الباريسي	Adam de Paris
الآريانية	Arianisme
ازيدوروس الاشبيلي	Isidore de Séville
الاسكندر الهاليزي	Alexandre de Halès
الاطمئنانيــــة	Quiétisme
ألتانير	Altaner
ألفونس ده ليغوري	Alphonse de Liguori
ألكوين	Alcuin
ألين ده ليل	Alain de Lille
أود ريغو	Eudes Rigaud
ايليا بن شينيا	Elie bar Shinaia
ايميري	Emery
باباي الاعظم	Babaï le Grand
بانييز	Banez
بيبين لوبريف	Pépin le Bref
برتلماوس المسيني	Barthélémy de Messine
برصومـــا	Barsuma
برغنديو البيزي	Burgundio de Pise
البرنامج السباعي الحلقات	L'Eptateucon
برنجيه التورننسي	Béranger de Tours.

Pierre le Vénérable.	بطرس الوقور او الجليل
Pierre de Tolède.	بطرس الطليطلي
Pierre Moghila.	بطرس موغيلا
Pélagianisme.	البلاجيانية
Le Congruisme.	البلغية
de Billuart.	بلوار (ده)
Boyer	بوابيه
Paul de Tella.	بولس التلاوي
Boèce	بويسيوس
Thomas d'Héraclée	توما الهرقلي
Timothée 1er	تيموتاوس الاول
Théophile Procopovitch	تيوفيلوس بروكوبوفيتش
Thierry de Chartres	تييري الشرتريزي
J.W. Thompson	ج.و. تومبسون
Théodoret de Cyr	تيودوريطس القورشي
Théodore de Mopsueste	تيودوروس المصيصي او المبسوستي
Jacques de Vitry	جاك ده فتري
Jean de Jandun	جان ده جندون
Georges des Arabes	جاورجيوس العرب
Gérard de Crémone	جرار او جرارد الكريموني
Gerbert	جربرتس
Gilbert de la Porrée	جلبير ده لابوريه
Le jannésisme	الجنسينية
Georges Scholarios	جورج سكولاريوس
David de Dinant	داود الديننتي
d'Alverny	دلفرني
Démétrius Cydonès	دمتريوس قيدونيس
Denifle	دنيفل
Duns Scot	دنس او دونس سكوت
Dom Stolz	دوم شتولز
le Didascalion	الديدسكاليون

Denys l'Aréopagite	ديونيزيوس الآريوباجيتي
Denys d'Alexandrie	ديونيزيوس الاسكندري
Diodore de Tarse	ديودوروس الطرسوسي
Pseudo-Denys	ديونيزيوس المنحول
Robert Grossetête	روبير غروستيت
Roscelin	روسلين
Roland de Crémone	رولان الكريموني
Raymond de Penafort	ريمون ده بنيافور
Raymond Martin	ريمون مرتين اومرتينوس
Zwingli	زونكلي
St Victor (Ecole de)	سان فيكتور او فكتور (مدرسة)
Sergius	سرجيوس
Sévère d'Antioche	سفيروس الانطاكي
Sévère Sebokt	سفيروس سبوكت
Salamanque	سلامنكا
Sophronius	سوفرونيوس او صوفرونيوس
Chartres (Ecole de)	شرتر (مدرسة)
Les Chartrains	الشرتريزيون او الشرتريون
Charlemagne	شارل الاعظم اى شارلمان
Gabriel Marcel	غبرييل مرسيل
Grégoire Palamas	غريغوريوس بلماس
Grégoire le Thaumaturge	غريغوريوس صاحب الكرامات
Grégoire de Nazianze	غريغوريوس النازينزي
Grégoire de Nysse	غريغوريوس النيسي
Guillaume	غليوم او غيليوم
.... d'Occam	. . . . أوكام او أكام
.... d'Auxerre	. . . . دوسير او الاوسيري
.... de St Thierry	. . . . ده سان تييري
.... de Champaux	. . . . ده شامبوه
.... de Conches	. . . . ده كونش
.... de Mœrbeke	. . . . ده موربكه
.... d'Auvergne	. . . . دوفرنيه

Gauthier (Léon)	غوتييه (ليون)
De Gonet	غونيه (ده)
Gunsalve de Burgos	غونسالف ده بورغوس
Guibert de Nogent	غيبير النوجنتي
Van Steenberghen	ڤان شتينبرغن
François de Ventura	فرانسوا ده فنتورا
Frédéric	فردريك
Valla	فـــلا
Flotter	فلوتــر
Photius	فوثيوس
Fulbert (St)	فولبرتوس
Fishacre	فيشكر
de Vyver	فيفــر
Philippe de Grève	فيليب الغريفي
Philoppon	فيلوبونوس
Les Cappadociens	القبادوقيون
Cajetan	كاجتــان
Cossiodore	كاسيودوروس
Camelli	كاملـــي
Capréolus	كبريولوس
Biblicisme	الكتابية
Biblicistes	الكتابيون
Xénophane	كسينوفان
Kilwardby	كلوردبي
Kokovtzov (Paul)	كوكوفتزوف (بولس)
Cyrille Lucaris	كيرلس لوكاريس
Larfranc	لانفران
Laon (Ecole de)	لاون (مدرسة)
Laurent	لوران
Lucien d'Antioche	لوقيانوس الانطاكي
Louis le Pieux	لويس التقي
Mabillon	مابيون

Maracci	مراتشي
Marc de Tolède	مرقس الطليطلي
Marcus Varron	مرقس فارون
Marcianus Capella	مرقيانوس كبيلا
Maxime le Confesseur	مكسيموس المعترف
Melchior Cano	ملكيور كانو
Menzel	منتزل
Vincent de Beauvais	منصور البوفننسي
le Molinisme	المولينية
Michel Scot	ميخائيل او ميشيل سكوت
Michel Cérulaire	ميخائيل او ميشيل القيرولاري
Michel le Bègue	ميخائيل او ميشيل اللجلاج
Nicolas de Sicile	نقولا الصقلي
Hermann l'Allemand	هرمان الالماني
Hermès	هرميس
Halduin	هلدوين
Henri Aristippe	هنري ارستيب
Hilaire de Poitiers	هيلاريوس البكتفنسي
Hildebert de Tours	هيلدبير التورننسي
Jean de Salisbury	يوحنا ده سالسبري
Jean de St. Thomas	يوحنا ده سان توما
Jean Scot Erigène	يوحنا سكوت اريجينوس
Jean Gunsalvi	يوحنا غنسلفي
Jean Chrysistome	يوحنا فم الذهب او الذهبي الفم
Jean Cantacuzène	يوحنا الكنتاكوزاني
Jacques de Venise	يعقوب البندقي

مراجع الكتاب

العربية والاجنبية التي عول عليها المؤلفان في هذا الجزء

مرتبة اسماء مؤلفيها على حروف المعجم

ابلارد ، **تاريخ الكوارث** ، PL ج ١٧٨ ·

Abélard, **Historia Calamitatum,** PL, CLXXVIII

ابن خلدون ، **المقدمة** ، وترجمتها لده سلان

ابن رشد ، **فلسفة ابن رشد (فصل المقـــال ، الكشف عن مناهج الادلة ، العلم القديم)** القاهرة ، ١٣١٣ ، ١٣٢٨ ·

ابن ميمون ، **دلالة الحائرين** ، طبعة منك ، باريس ، ١٨٥٦ ـ ١٨٦٦

Maïmonide, **Le guide des égarés,** éd. Munk, Paris, 1856-1866.

ابو البركات بن كبر ، **مصباح الظلمة** ، في PO ج ٢٠ ·

اثيناغورس ، **التوصية في حـــق المسيحيين** ، طبعة بردي « المنابع المسيحية » ، عدد ٣

Athénagore, **supplique au sujet des chrétiens,** éd. Bardy, «Les sources chrétiennes», No. 3.

اجنهار ، **حياة شارلمان**

Eginhard,**Vita Caroli**

ارسطو المنحول :
- **في الخير المحض ، او كتاب الاسباب**
- **سر الاسرار**
- **الاثولوجيا ، او علم الربوبية**

Pseudo-Aristote :
- **Liber de Causis**
- **Secretum secretorum**
- **Théologie**

ارسموس ، **في حرية الاختيار** ، ترجمة مينـــار (فرنسية) ، شيكس ، الجزائر ، ١٩٤٥

Erasme, **Essai sur le Libre arbitre,** intr. et trad. française de P. Mesnard, éd. Chaix, Alger, 1945

Arnou, **Platonisme des Pères,** DTC, col. 2310 s.

ارنو ، افلاطونية الآباء ، في DTC ع ٢٣١٠ ثا .

Alexandre du Pont, **Roman de Mahon** , (1258), éd. Paris, 1831

الاسكندر البنطي ، قصة ماهون (١٢٥٨) ، طبعة باريس ، ١٨٣١

Asin Palacios, **Los origines de la teologia escolastica,** Mélanges Mandonnet, Vol. II, Vrin, Paris, 1930

آسين بلاسيوس ، العلم اللاهوتي ، او علـــم اللاهوت المدرسي في اصوله التاريخيـة ، متفرقات مندونية ح ٢،فرين ، باريس ١٩٣٠

Asin Palacios, **El-Averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino,** ap. Homenaje a D. Franc. Codera (Estudios de erudiction oriental, Saragosse, **1904, p. 271-331.**

آسين بلاسيوس ، رشدية القديس توما اللاهوتية ، في «ابحاث في الشرقيات»، سرغوسا،١٩٠٤.

Asin Palacios, **Abenhazem de Cordoba,** Madrid, 1927-1932, 5 vol.

آسين بلاسيوس ، ابن حزم القرطبي ، مدريـد ، ١٩٢٧ ـ ١٩٣٢ ، ٥ مجلدات

Augustin (St.):
- **Confessiones**
- **De doctrina christiana**
- **De libero arbitrio**
- **De ordine**
- **Epistolæ**
- **In Psalmos**

اغسطينوس (القديس)
- **الاعترافات**
- **في العقيدة المسيحية**
- **في حرية الاختيار**
- **في النظام**
- **الرسائل**
- **في المزامير**

Clément d'Alexandrie :
- **Pédaguogue,** PG, VIII, col. 250
- **Stromates,** PG, VIII, col. 740
- **Protreptique,** introd. et trad. de Cl. Mondésert, Sources chrétiennes, No 2

اكليمنضوس الاسكندري
- **الاستاذ** ، PG ج ٨ ، ع ٢٥٠
- **المتفرقات** PG ح ٨ ، ع ٧٤٠
- **المقنع او المربي** ، تمهيد وترجمة (فرنسية) للاب موندزير ، المنابـــع المسيحية ، عدد ٢ .

Alonso, **Notas sobre los traductores toledanos, Domingo Gundisalvi y Juan Hispano,** al-Andalus, 1943

الونزو ، ملاحظات حول المترجمين الطليطليين دومنغو غونديسالفي ويوحنا الاسباني ، مجلة الاندلس الاسبانية ، ١٩٤٣

Alonso, **Las fuentes literarias del «Liber de Causis»,** al-Andaluss, 1945

الونزو ، المصادر التاريخية للكتا ب« في الخير المحض » او « في الاسباب » ، مجلة الاندلس الاسبانية ، ١٩٤٥

Amman, **Honorius 1er,** in DTC

أمان ، هونوريوس الاول ، في DTC

Amman, **Nestor,** in DTC

أمان ، نسطور ، في DTC

Amman, **L'Affaire de Nestorius vue de Rome,** in Rev. sc. rel., 1949-1950, (4 art.)

أمان ، نسطور ومشكلته في نظر روما ، مجلة العلوم الدينية ، ١٩٤٩ ــ ١٩٥٠ ، ٤ مقالات .

Andrœ (Tor), **Muhammed, sein Leben und sein Glaube,** Gœttingen, 1932 ; trad. ang. par Theophil Menzel, Londres, 1936

أندريه (طور) ، محمد ، حياته وعقيدته ، غوتنغن ، ١٩٣٢ ، ترجمه الى الانكليزية تيوفيل منتزل ، لندن ، ١٩٣٦

Andrœ (Tor), **Der Ursprung des Islams und das Christentum,** in Kyrkohistorik Arsskrift, 1925.

أندريه (طور) ، المسيحية والاسلام في اصوله التاريخية ، مجلة تاريخ الكنيسة ، ١٩٢٥

Uberweg-Geyer, **Grundriss der Geschichte der Philosophie.**

اوبرفغ ــ غير ، تاريخ الفلسفة في معالمه ، طبعة ١١ .

Origène :

- **Comm. in Math.,** PG, XIII, 1017
- **Periarchôn,** Leipzig, 1913
- **Homélies sur la Genèse,** éd. Baehrens, Leipzig, 1920, t. VI
- **Homélies sur l'Exode,** éd. de Lubac, «Sources chrétiennes», No. 16

اوريجينيس :

- تفسير انجيل متى PG ج ١٣ ، ع ١٠١٧
- في الاصول ، طبعة ليبتزتج ، ١٩١٣
- مواعظ في سفر التكوين ، طبعة بهرنس ليبتزيج ، ١٩٢٠ ، ج ٦
- مواعظ في سفر الخروج ، طبعة ده لوباك « المنابع المسيحية » ، عدد ١٦

Irénée (St.), **Adversus haereses,** PG, VII, col. 843

ايرينيوس او ايريناوس ، في الرد على الهراطقة
ح ٧ ، ع ٨٤٣

الباجوري ، حاشية على جوهرة التوحيد ،
القاهرة ، ١٣٥٢ ـ ١٩٣٤

Paret, Brunet et Tremblay, **La renaissance au XIIe s., les écoles et l'enseignement,** éd. Vrin, Paris, 1933.

باريه وبرونيه وترمبليه ، النهضة في القرن الثاني عشر ، المدارس والتعليم ـ او « المدارس ... » ، فرين ، باريس ١٩٣٣

Barth (Karl), **Kirchliche Dogmatik,** éd. Kaiser, München

برث (كارل) ، العقيدة الكنسية ، طبعة كيزر ، منشن .

Bardenhewer, **Geschichte der Altkirchlichen Literatur,** éd. Herder, Friburg in Brisgau, 1902-1932, 5 vol.

بردنهيفر ، تاريخ الفكر في الكنيسة القديمة ، طبعة هردير ، فريبورغ في برسغاو ، ١٩٠٢ هـ ١٩٣٢ ، ٥ مجلدات

Bardy (Gustave), **La littérature patristique des «Quœstiones et responsiones» sur l'Ecriture Sainte,** Revue Biblique, 1932, 1933

بردي (غوستاف) نتاج الآباء الفكري في الاسئلة والاجوبة عن الكتاب المقدس ، في مجلة الكتاب المقدس ، ١٩٣٢ ، ١٩٣٣ .

Bardy, **La règle de foi d'Origène,** in Rev. des sc. religieuses, 1917

بردي ، قاعدة الايمان عند اوريجينيس ، في مجلة « الابحاث في العلوم الدينية » ، ١٩١٧

Bardy, **Théodoret de Cyr,** in DTC

بردي ، تيودوريطس القورشي ، في DTC

J. Pargoire, **L'Eglise byzantine,** coll. BEHE, Paris, 1905

برغوار ، الكنيسة البيزنطية،في مجموعة BEHE
باريس ، ١٩٠٥

Bréhier, **Histoire de la philosophie,** Alcan.

برهييه ، تاريخ الفلسفة ، الكان .

Bréhier, **Les idées philosophqiues et religieuses de Philon d'Alexandrie,** Vrin, Paris, 1925

برهييه ، آراء فيلون الاسكندري **الفلسفية والدينية** ، فرين ، باريس ، ١٩٢٥

Brockelmann, **Barhebrœus,** EI

بروكلمان ، **ابن العبري** ، في EI

Browne (Laurence E.), **The eclipse of Christianity in Asia,** Cambridge, 1933

برونه (لورنس) ، **انحجاب المسيحية في آسية** ، كمبردج ، ١٩٣٣

Pierre Lombard, **Libri sententiarum quatuor.**

بطرس اللومباردي ، **الكتب الاربعة في الاحكام** .

Pellat Ch., **La légende de Mahomet au moyen âge,** ETI, 3e trim. 1943

بلا (شارل) ، **اسطورة محمد في القرون الوسطى**، في ETI انفصل الثالث من سنة ١٩٤٣

Pellat Ch., **Le roman de Mahomet,** ETI, 4e tr., 1943

بلا (شارل) ، **قصة محمد** ، في ETI الفصل الرابع من سنة ١٩٤٣

G. Bois, **Concile de Chalcédoine,** DTC.

ج- بوا ، **مجمع خلقدونة** ، في DTC

Bœr (Tj. de), **Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd,** Strassburg, 1894

بور (ده) **مناقضات الفلسفة في نظر الغزالي ، واستواؤها في نظر بن رشد** ، ستراسبورغ ١٨٩٤ .

Portalié ,art. **Augustin,** DTC

بورتالييه ، **اغسطينوس** ، في DTC

Baumstark, **Aristoteles bei den Syrern in V-VII Jht,** Leipzig, 1900

بومشتارك ، **ارسطو عند الشاميين من القرن الخامس الى القرن السابع** ، ليبزيج ، ١٩٠٠

Baumstark, **Griechische Philosophen und ihre Lehren in der syrischen Literatur,** Bonn, 1922

بومشتارك ، **فلاسفة اليونان وتعاليمهم في الفكر الشامي** ، بون ، ١٩٢٢

Baumstark, **Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles,** Leipzig, 1898

بومشتارك ، **مؤرخو أرسطو الشاميون العرب** ، ليبزتج ، ١٨٩٨ .

Buhl, art. **Bosra,** in EI

بوهل ، **بصرى** ، في EI

Bédoret, **Les premières traductions tolédanes de philosophie,** 3 art., in Revue néoscolastique de philosophie, 1938

بيدوريه ، **الترجمات الطليطلية الاولى في الفلسفة** ، في مجلة « المدرسية الفلسفية المحدثة » ، ٣ مقالات ، ١٩٣٨

G. Théry :

تري او تيري (الاب) :

— **Tolède, grande ville de la renaissance médiévale,** éd. Heintz, Oran, 1944

ـ **طليطلة ، المدينة العظمى للنهضة الوسيطية** ،
هينتس ، وهران ، ١٩٤٤

— **Autour du Décret de 1210:**

ـ حول مرسوم السنة ١٢١٠ :

1) **David de Dinant,** Bibl. thomiste, le Saulchoir, Kain, 1925

أ) **داود الدينتي** ، المكتبة التومستية ، لوسوشوار ، كين ، ١٩٢٥

2) **Alexandre d'Aphrodise,** ibid, 1926

٢) **الاسكندر الافروديسي** ، المصدر ذاته ، ١٩٢٦

— **Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française,** éd. Heintz, Oran, 1945

ـ **حديث حول الفلسفة الاسلامية والثقافة الفرنسية** ، هينتس ، وهران ، ١٩٤٥

— **L'entrée du pseudo-Denys en Occident,** Mél. Mandonnet, Vol. II, Vrin, Paris, 1930

ـ **وصول ديونيزيوس المنحول الى الغرب** ، في « متفرقات مندونيه » ، ح ٢ ، فرين باريس ، ١٩٣٠

Thomas d'Aquin (saint) :
- **Commentaire des sentences**
- **De Potentia**
- **De Spiritualibus creaturis**
- **De Veritate**
- **In Boetii de Trinitate**
- **Quaestiones Quodlibetates**
- **Summa contra Gentiles**
- **Summa theologica**

توما الاكويني (القديس) :
- **شرح الاحكام**
- **في القوة**
- **في المخلوقات الروحية**
- **في الحقيقة**
- **عن كتاب بويسيوس في الثالوث**
- **في المتفرقات**
- **الخلاصة في الرد على الاجانب**
- **الخلاصة اللاهوتية** ٠

A.M. Jacquin, **Les «rations necessariæ» de Saint Anslme,** Mél. Mandonnet, Vol. II, Vrin, Paris, 1930

ا٠م٠ جاكين ، **الاصول المعنوية الضرورية عند القديس انسلمس** ، متفرقات مندونيه ، ح ٢ ، فرين ، باريس ، ١٩٣٠

الجرجاني ، كتاب **شرح المواقف للايجي** ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م ٠

الجرجاني ، **كتاب التعريفات** ، طبعة فلوغل ، ليبزتج ، ١٨٤٥

Gilson, **Avicenne et le point de départ de Duns Scot,** Archives, 1927

جلسون ، **ابن سينا ومنطلق دنس سكوت** ، مستندات ، ١٩٢٧

Gilson, **Dante et la Philosophie,** Vrin, Paris, 1939

جلسون ، **دانته والفلسفة** ، فرين ، باريس ١٩٣٩

Gilson, **L'esprit de la philosophie médiévale,** Vrin, Paris, 2e éd., 1944

جلسون ، **روح الفلسفة الوسيطية** ، فرين ، باريس ، ١٩٤٤

Gilson, **Héloïse et Abélard,** Vrin, Paris, 1938

جلسون ، **هلوييز وايلارد** ، فرين ، باريس ٠ ١٩٣٨

Gilson, **introduction à l'étude de Saint Augustin,** Vrin, 1929.

جلسون ، **مدخل الى درس القديس اغسطينوس** ، فرين ، ١٩٢٩ ٠

Gilson, **Le moyen âge et le naturalisme antique,** à la suite de **«Héloïse et Abélard»**

جلسون ، **القرون الوسطى والطبيعية القديمة** ، ملحق الكتاب « **هلويز وابلارد** » .

Gilson, **La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne,** Archives, 1946

جلسون ، **مفهوم الوجود عند غليوم دوفرنيه** ، مستندات ، ١٩٤٦ .

Gilson, **La philosophie de saint Bonaventure,** Vrin, Paris, 1943

جلسون ، **فلسفة القديس بونافنتورا** ، فريـن ، باريس ، ١٩٤٣

Gilson, **Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,** Archives, 1926-1927

جلسون ، **لماذا نقد القديس توما القــــــديس اغسطينوس** ، مستندات ، ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧

Gilson, **Réflexion sur la controverse saint Thomas - saint Augustin,** Mél. Mandonnet, I, Vrin, Paris, 1930

جلسون ، **خواطر في المناقشة حول القــــديس توما والقديس اغسطينوس** ، متفرقـــات مندونيه ، ج ١ ، فرين ، باريس ، ١٩٣٠ .

Gilson, **Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant,** Archives, 1933

جلسون ، **روجيه مارستون ، مثل عن الاغسطينية المصطبغة بالسينوية** ، مستندات ، ١٩٣٣ .

Gilson, **Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,** Archives, 1929-1930

جلسون ، **المصادر اليونانية والعربية للاغسطينية السينوية** ، مستندات ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠

Gilson, **Etudes de philosophie médiévale,** Strasbourg, 1921

جلسون ، **ابحاث في الفلسفة الوسيطيـــة** ، ستراسبورغ ، ١٩٢١ .

J. de Jandun, **Defensor pacis**

ج. ده جندون ، **ناصر السلم** .

Janssens, **L'entretien de la Sagesse, de Bar Hebrœus,** Bibl. Fac. lett. Univ. Liège, fasc. LXXV, 1939

جنسنس ، **حديث الحكمة ، لابن العبري** ، مكتبة كلية الاداب ، جامعة لييج ، دفتر ٧٥ ، ١٩٣٩

Jugie :

جورجي :

— in DTC, **Eutyches, Jean Damascène, Monophysites, Scholarios, Sévère dAntioche**

ـ في DTC **اوتيخيس ، يوحنا الدمشقي ، الموتوفيزية ، سكولاريوس سفيروس الانطاكي .**

— **Georges Scholarios et saint Thomas dAquin,** Mél. Mandonnet, Vrin, Paris, 1930

ـ **جورج سكولاريوس والقديس توما ،** متفرقات مندونيه ، فرين ، باريس ، ١٩٣٠

— **Theologia dogmatica christianorum orientalium,** Letouzey, Paris, 1926

ـ **علم اللاهوت العقدي عند المسيحيين الشرقيين ،** لوتوزيه ، باريس ، ١٩٢٦ .

— **Nestorius et la controverse nestorienne,** Paris, 1912

ـ **نسطور والمناظرات النسطورية ،** باريس ، ١٩١٢

— **Eutychès et l'Entychianisme,** in DTC

ـ **اوتيخيس والاوتيخية ،** في DTC

— **Monothélisme,** in DTC

ـ **المونوتيلية ،** في DTC

الجويني ، **كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ،** طبعه وترجمة لوسياني ، المطبعة الوطنية ، لورو ، ١٩٣٨ .

ـ الخياط (ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد) ، **كتاب الانتصار ،** طبعة نيبرغ ، القاهرة ، ١٩٢٦

Daniélou, **Platonisme et théologie mystique,** éd. Aubier, Paris, 1944

ـ دانييلو ، **الافلاطونية وعلم اللاهوت التصوفي ،** اوبييه ، باريس ، ١٩٤٤ .

David de Dinant, **Comm. des Métaphysiques**

ـ داود الديننتي ، **شرح الميتافيزيقيات**

J.A. Destrez, **Les disputes quodlibétiques de saint Thomas, d'après la tradition manuscrite,** ap. «Mél. Thomistes», Le Saulchoir, Kain, 1923

ـ ج٠ا٠ دستريز ، **مناقشات القديس توما في المتفرقات ، من خلال المخطوطات المأثورة،** في « المتفرقات التومستية » ، لوسولشوار ، كين ، ١٩٢٣ ٠

J.M. Déchanet, **Guillaume de St-Thierry,** Bibl. Médiévale, éd. Ch. Beyaert, Bruges, 1942

ج٠م٠ ديشانيه ، **غيليوم ده سان تييري** ، المكتبة الوسيطية ، شارل بيار ، بروج ، ١٩٤٢ ٠

R. Devreesse, **Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe,** éd. Gabalda, Paris, 1945

ر٠ دفريس ، **بطريركية انطاكية منذ ايستقرار الكنيسة حتى الفتح العربي** ، غبلدا ، باريس ، ١٩٤٥ ٠

A. d'Ancona, **La leggendo di Maometto in Occidente,** in Giornale storico della litteratura italiana, 1889

ا٠دنكونا ، **اسطورة محمد في الغرب** ، في « مجلة الفكر الايطالي التاريخية » ، ١٨٨٩ ٠

Denzinger, **Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,** Herder 1963

دنزنغر ، **مجموعة العقائد والتحديدات والتصريحات المتعلقة بالايمان والخلقيات** ، عدة طبعات احدثها هردر ١٩٦٣

Joseph Sarachek, **Faith and Reason: the conflict over the rationalism of Maïmonides,** Columbia University, 1935

سراشيك ، **الايمان والعقل : الصراع حول عقلانية ابن ميمون** ، كولومبيا يونفرستي ، ١٩٣٥

Scot Erigène, **De divisione naturae**

سكوت اريجينس ، **تقسيم الطبيعة** ،

Salaville, **l'Hénotique,** DTC

سلفيل ، **الهينوتيك** ، في DTC

Salman, **Algazel et les Latins,** Archives, 1935-1936

سلمان ، **الغزالي واللاتين** ، مستندات ، ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦

Sauter, **Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern,** in Arch. üfr Gesch. der Philosophie, B. XVII, 1904	سوتر ، فلسفة المشائين عند الشاميين العرب ، مستندات لتاريخ الفلسفة ، ج ١٧ ، ١٩٠٤
P. Synave, **La révélation des vérités divines naturelles d'après St. Thomas d'Aquin,** Mél. Mandonnet, Vrin, 1930	سيناف ، وحي الحقائق الالهية الطبيعية في نظر القديس توما الاكويني ، « متفرقات مندونيه » فرين ، ١٩٣٠
Louis Chardon, **La Croix de Jésus,** éd. et intr. du P. F. Florand, Le Cerf, Paris, 1937	شاردون ، صليب يسوع ، طبعه وقدم له ف . فلوران ، منشورات لوسرف ، ١٩٣٧ .
H. Charles, **Christianisme et Islam des nomades syro-arabes aux alentours de l'hégire,** ap. ETI, 2e trim. 1946	شارل ، المسيحية والاسلام بين اعراب الشام في زمان الهجرة ، في ETI الفصل الثاني من سنة ١٩٤٦
H. Charles, **Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire,** Bibl. des Hautes Etudes, éd. Leroux, Paris, 1936	شارل ، الاعراب المسيحيون على التخوم وفي صحراء الشام ايام الهجرة ، مكتبة الدراسات العليا ، لورو ، باريس ، ١٩٣٦
Duchesne, **L'Eglise au VIe siècle,** Paris, 1925	دوشين ، الكنيسة في القرن السادس ، باريس ، ١٩٢٥ .
Diadoque, **Cent chapitres sur la perfection spirituelle,** éd. des Places, coll. «Sources chrétiennes», No. 5.	ديادوقوس ، مئة فصل في الكمال الروحي ، طبعة دي بلاس ، في « المنابع المسيحية » عدد ٥ .
Ch. Diehl et G. Marçais, **Le monde oriental de 395 à 1081,** in Hist. Gén., P.U.F., Paris, 1944	ش . ديهل وج . مارسيه ، العالم الشرقي من ٣٩٥ الى ١٠٨١ في مجموعة « التاريخ العام » ، منشورات فرنسا الجامعية ، ١٩٤٤ .

رستم (اسد) ، **كنيسة مدينة الله انطاكيــــة العظمى** ، ٣ مجلدات ، منشورات النور ، بيروت ، ١٩٥٨

Renan, **De philosophia peripatetica apud Syros,** Paris, 1852

رنان ، **فلسفة المشائين عند الشاميين** ، باريس ١٨٥٢ .

Renan, **Averroès et l'Averroïsme,** Paris, 3e éd., 1866

رنان ، **ابن رشد والرشدية** ، باريس ، طبعــة ٣ ١٨٦٦ .

Raymond Martin, **Explanatio symboli**

ريمون مرتينوس ، **شرح قانون الايمان** .

Raymond Martin, **Pugio fidei adversus Mauros et judeos**

ريمون مرتين ، **صراع الايمان ردا على المسلمين واليهود** .

Szigeti, **Translaio latina Johannis Damasceni sœculo XII,** in Hungaria confecta, Budapest, 1940

زيجيتي ، **ترجمة يوحنا الدمشقــي اللاتينيــة الموضوعةفي هنغاريا في القرن الثاني عشر** ، بودابست ، ١٩٤٠

Sebaï (Hachem), **La psychologie de l'Oriental,** conf. à Tunis, cf. Gardet, **Humanisme**

سباعي (هاشم) ، **نفسانية الشرقي** ، محاضرة في تونس ، راجـع غردية ، **قيم انسانية** .

P. Sbath, **Vingt traités d'auteurs arabes chrétiens,** Le Caire, 1929

سباط ، **عشرون رسالة وضعها مؤلفون مــــن المسيحيين العرب** ، القاهرة ، ١٩٢٩ .

Chidiac, **Réfutation excellente,** éd. trad. et présentation du **Radd al-Jamil** de Ghazali, Bibl. de l'Ec. des Hautes Etudes, Leroux, Paris, 1939

شدياق ، **كتاب الرد الجميل للغزالي** ، طبعــة وترجمة فرنسية ، مكتبة معهـد الدراسات العليا ، لورو ، باريس ، ١٩٣٩

St. Schindele, **Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne,** Munich, 1900

شندله ، **بحث في ميتافيزيقا غيليوم دوفرنيــه** ، منشن ، ١٩٠٠

شوراقي ، الاله الحي ، عدد ١٠ ،

Chouraqui, **Dieu vivant, No. 10**

شونو ، التشويه الاخير لعلم اللاهوت الشرقي في الغرب ، في القرن الثالث عشر ، مجموعة بلزر ، لوفين ، ١٩٤٧

Chenu, **Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe s.,** Mél. Auguste Pelzer, Louvain, 1947

شونو ، محاولة تطبيق منهجية لاهوتية في القرن الثاني عشر ايار ١٩٣٥

Chenu, **Un essai de méthode théologique au 12e s.,** RSPT, mai, 1935

شونو ، علم اللاهوت في القرن الثالث عشر ·

شيخو ، معلوف ، اده ، رسائل غير مطبوعة لمؤلفين قدماء من العرب ، مسلمين ومسيحيين ، بيروت ، ١٩١١

Cheikho, etc..., **Traités inédits d'anciens auteurs arabes, musulmans et chrétiens,** Beyrouth, 1911

شيخو ، ثلاث رسائل قديمة في الجدل وفي علم اللاهوت المسيحي ، المشرق ، بيروت ١٩٢٣ ·

Cheikho, **Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne,** al-Machriq, Beyrouth, 1923

شيخو ، ست عشرة رسالة في علم اللاهوت ، بيروت ، ١٩٠٦

Cheikho, **Seize traités théologiques,** 1906

شيخو ، عشرون رسالة لاهوتية وضعها مؤلفون من المسيحيين العرب ، طبعة ٢ ، بيروت ، ١٩٢٠

Cheikho, **Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens,** 2e éd. Beyrouth, 1920

عبده (الشيخ محمد) ، الفيلسوف ابو الوليد محمد بن رشد ، الاسلام والمسيحية ، القاهرة ، ١٣٥٧

عبده (الشيخ محمد) ، رسالة التوحيد ، طبعة القاهرة

Gallay, **Grégoire de Nysse, poèmes et lettres,** coll. «Les grands écrivains chrétiens», Vitte, Lyon-Paris, 1941

يه ، غريغوريوس النازينزي : اناشيد ورسائل مجموعة « المؤلفون المسيحيون العظام » فيت، ليون ، باريس ، ١٩٤١

Gallay (P.), **Grégoire de Nazianze, les discours théologiques,** Vitte, Lyon-Paris, 1942

ليه ، غريغوريوس النازينـــزي : **الخطب اللاهوتية** ، فيت ، ليون ، باريس ، ١٩٤٢

Gandillac (M. de), **A propos de Grégoire de Nysse,** ap. Dieu Vivant, No. 3

انديالك ، **حول غريغوريوس النيسي** ، فـــي منشورات « الاله الحي » ، عدد ٣ .

Gagnebet, **La nature de la théologie spéculative,** RT, 1938

انيبيه ، **علم اللاهوت النظري** ، RT ١٩٣٨

Gagnebet, **Le problème actuel de la théologie,** Divus Thomas, Plaisance, 1943

انيبيه ، **مشكلة علم اللاهوت الحالية ، او في حاضره** ، بياسنتزا ، مجلة « توما الالهي » ١٩٤٣ .

Graf Georg, **Die arabischen Schriften des Theodorus abu-Qurra,** Paderborn, 1910

راف ، **مصنفات تيودوروس ابي قرة العربية** ، بادربرن ، ١٩١٠

Graf Georg, **Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire,** Cité du Vatican, 1934

راف ، **فهرست المخطوطات العربية المسيحيـــة المحفوظة في القاهرة** ، مدينة الفاتيكان ، ١٩٣٤

Graf G, **Geschichte der arabischen christlichen Literatur,** Cité du Vatican, 1944 et 1947

راف ، **تاريخ الفكر العربي المسيحي** ، مدينـة الفاتيكان ، ١٩٤٤ و ١٩٤٧

Garrigou-Lagrange, **De Revelatione**

غرديه ـ لاغرنج ، **في الوحي** .

Gardet, cf. bibliographie du 1er vol.

غرديه ، راجع جريدة المصادر في الجزء الاول .

Grégoire de Nysse, **Vie de Moïse,** Introduction et traduction de J. Daniélou, coll. Sources chrétienne, No. 1

غريغوريوس النيسي ، **حياة موسى** ، مهد لـه وترجمه ج · دانييلو ، المنابع المسيحية ، عدد ١ ·

Grégoire de Nysse, **La création de l'homme,** Intr. et trad. de Laplace, notes de J. Daniélou, Sources, No. 6

غريغوريوس النيسي ، **خلق الانسان** ، مهد لـه وترجمة لابلاس ، مع حواشي لدانيلـو ، المنابع المسيحية ، عدد ٦

Grégoire de Nysse, **Discours catéchétique,** intr. et trad. par Louis Méridier, coll. Hemmer et Lejay, Picard, Paris, 1908

غريغوريوس النيسي ، **الخطاب في التعليم الديني** مهد له وترجمه لويس مريدييه ، مجموعة همر ولوجيه ، بيكار ، باريس ، ١٩٠٨ ·

Grégoire de Nazianze, **Carmina,** PG, XXXVII, col. 397-1699

غريغوريوس النازينزي ، **الاناشيـد** PG ح ٣٧ ، عمود ٣٩٧ ـ ١٦٩٩

Grégoire de Nazianze, **Discours théologiques,** cf. Gallay

غريغوريوس النازينزي ، **الخطب اللاهوتيـــة** ، راجع غاليه ·

J. de Ghellinck, **L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental,** Byzant. Zeitschr., 1912

غلنك (ح · ده) **دخول يوحنا الدمشقي فـي العالم الفكري الغربي** ، المجلة البيزنطيـة ، ١٩١٢ ·

Glorieux, **Siger de Barabant,** in DTC

غلوريوه ، **سيجر البرابنتي** ، في DTC

Gauthier (L), **Hayy Ibn Yaqzan d'Ibn Tufayl,** intr. et trad., Alger 1900, Beyrouth 1937

غوتييه (ليون) ، **حي ابن يقظان لابن طفيل** تمهيد وترجمة فرنسية ، الجزائر ١٩٠٠ ، بيروت ١٩٣٧

Gauthier, **La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie,** thèse de doctorat, 1909

غوتييه (ليون) ، **نظرية ابن رشد في العلاقات بين الدين والفلسفة** ، رسالة الدكتـوراه ، ١٩٠٩ ·

E.R. Goodenough, **An introduction to Philo Judeus,** Yale Univ. Press, 1940

ا·ر · غودنف ، **مدخل الى اليهودي فيلون** ، مطابع جامعة يال ، ١٩٤٠

Van Steenberghen, **Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites,** Louvain, 1931-1942

فان شتينبرغن ، **سيجير البرابنتي من خـــلال آثاره غير المطبوعة** ، لوفيـن ، ١٩٣١ ـ ١٩٤٢ ·

Van Steenberghen, **Aristote en Occident,** Louvain, 1946

فان ستنبرغن ،**ارسطو في الغرب** ، لوفيـــن ، ١٩٤٦ ·

Fagnan, **Histoire dss Almohades,** Alger, 1893

فانيان ، **تاريخ الموحدين** ، الجزائر ، ١٨٩٣

Vajda, **Le commentaire de Saadia sur le Séfer Yeçira** , REJ, nouv. sér. t. VI

فجدا ، **شرح سعدية في « سفر يصيـــره »** مجلة الابحاث اليهودية ، المجموعة الحديثة ح ٦ ·

Vajda, **Introduction à la pensée juive du moyen-âge,** Vrin, Paris, 1947

فجدا ، **مدخل الى الفكر اليهودي في القـــرون الوسطى** ، (يذكر ايضا : **الفكر اليهودي**) فرين ، باريس ، ١٩٤٧

Vajda, **La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda,** Cah. de la Soc. Asia., VII, 1947

فجدا ، **تعليم بهيا بن باقوده اللاهوتي فـــــي الزهديات** ، دفاتر الجمعية الاسيويـــــة ، ح٧ ، ١٩٤٧ ·

Fritz, art. **Nicée,** DTC

فريتز ، المقال « **نيقيه** » ، في DTC

Festugière, **L'enfant d'Agrigente,** éd. du Cerf, coll. «Chrétienté», No. 6

فستوجيار ، **صبي اغريجنت** ، منشورات لوسرف مجموعة « المسيحية » عدد ٦

Ventura, **La philosophie de Saadia Gaon,** éd. Vrin, Paris, 1934

فنتورا ، **فلسفة سعدية غاون** ، فرين ، باريس ، ١٩٣٤

de Vaux, **La première entrée d'Averroès chez les Latins,** RSPT, 1933

فو (الاب ده) ، **عهد اللاتين الاول بابن رشد ، او وصول ابن رشد لاول مرة الى اللاتين** RSPT ، ١٩٣٣

de Vaux, **Notes et textes sur l'avicennisme latin,** Bibl. thomiste, Vrin, Paris, 1934	فو (الاب ده) **ملاحظات ونصوص عن السينويه اللاتينية** ، المكتبة التومستية ، فرين ، باريس ، ١٩٣٤ .
Voisin, **L'Apollinarisme,** Louvain, 1901	فوازين ، **الابوليناريه** ، لوفين ، ١٩٠١
de Wulf, **Hist. de la Philo. médiévale**	فولف (ده) ، **تاريخ الفلسفة الوسيطية**
Wolfson, **Philo, Foundations of religious philosophy in Judaïsm, Christianity and Islam,** Harvard University Press, 1947	فولفسون ، **فيلوف ، اسس فلسفة دينية في اليهودية والمسيحية والاسلام** ، منشورات جامعة هرفارد ، ١٩٤٧ .
Jean Vignaux, **La pensée au moyen-âge,** Armand Colin, Paris, 1938	فينيو ، **الفكر في القرون الوسطى** ، ارمان كولين ، ١٩٣٨ .
Cardahi (Chucri), **La conception et la pratique du Droit International privé dans l'Islam,** ap. Rec. des cours de l'Ac. de Dr Intern. t. IX, éd. Recueil Sirey, Paris, 1937	قرداحي (شكري) ، **نظرية القانون الدولي المتعلق بالامور الشخصية والعمل في الاسلام** ، في « مجموعة محاضرات اكاديمية القانوني الدولي » ، ج ٩ ، مجموعة سيرية، باريس ، ١٩٣٧ .
G.C. Capelle, **Amaury de Bène,** Bibl. thomiste, Vrin, Paris, Paris, 1932	كابل (اى كبيلا) ، **اموري ده بان (او اموري البيني)** ، المكتبة التومستية ، فرين ، باريس ، ١٩٣٢
Casanova, **Mohammed et la fin du monde**	كازانوفا ، **محمد وانقضاء الدهر** .
Kraus, **Un fragment prétendu de la recension d'Eustachius des œuvres de Plotin,** ap. RHR, mars-juin, 1936	كراوس ، **مقطوعة مزعومة من رواية اوستاكيوس لآثار (او نص) افلوطين** في RHR ، مارس – يونيو ، ١٩٣٦

Kraus, **Zu ibn Muqaffa,** R S O, 1934

كراوس ، ابن المقفع ، RSO
١٩٣٤ .

Klinge, **Die Bedentung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an dem Islam,** ap. Zeitschr. für Kirchengeschichte, 1939

كلنغه ، منزلة اللاهوتيين الشاميين من حيث انهم ممثلو الفلسفة اليونانية لدى الاسلام . في « مجلة تاريخ الكنيسة » ، ١٩٣٩ .

Congar, art. **Théologie,** in DTC

كونغار (او كنغار) ، علم اللاهوت ، في DTC

Cayré (F.), **Patrologie et Histoire de la Théologie,** Desclée et Cie, Paris, 1953

كيريه ، تاريخ فكر الاباء وعلم اللاهوت ، دكليه وشركاؤه ، باريس ١٩٥٣

Cayré (F.), **initiation à la philosophie de St Augustin,** Desclée de Brouwer, Paris, 1947

كيريه ، اطلاع على فلسفة القديس اغسطينوس ، دكليه ده بروفير ، باريس ، ١٩٤٧ .

Labourdette, **La théologie, intelligence de la foi,** RT, janv-mars, 1946

لابورديت ، علم اللاهوت ، فقه الايمان RT
يناير – مارس ، ١٩٤٦

Lagrange, **Le judaïsme avant Jésus-Christ,** Gabalda, 1931.

لاغرنج ، اليهودية قبل المسيح ، باريس ، غبلدا ، ١٩٣١

Lammens, **Le chantre des Omiades,**

لامنس ، شاعر الامويين .

Lammens, **Etudes sur le siècle des Omayyades,** Beyrouth, 1930.

لامنس ، دراسات في عصر الامويين ، بيروت ١٩٣٠ .

Lebon, **Le monophysisme sévérien,** Louvain 1909.

لوبون ، المذهب السفيري في وحدة الطبيعة في المسيح ، لوفين ، ١٩٠٩

Lebon, **Le monophysisme,** Louvain, 1909.

لوبون ، المونوفيزية ، لوفين ، ١٩٠٩ .

Luther, **Disputatio contra scholasticam theologiam.**

لوثر ، الرد على علم اللاهوت المدرسي

Luther, **Propos de table.**

لوثر ، الاحاديث حول المائدة .

Lossky (Vladimir,), **Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,** Aubier, Paris, 1944.

لوسكي (فلاديمير) ، بحث في علم الكنيسة الشرقية اللاهوتي التصوفي ، اوبييه ، باريس ١٩٤٤

Lossky (Vladimir), **La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique,** ap. Dieu Vivant, n°1

لوسكي ، (فلاديمير) ، علم اللاهوت النوراني عند القديس غريغوريوس التسالونيكي ، مجموعة ، «الاله الحي » عدد ١

Lœnertz, **Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès, remarques sur leurs correspondances,** Echos d'Orient, 1937.

لونرتز ، مانوئيل باليولوغ ودمتريوس قيدونيس، تعليقات على مراسلتهما ، مجلة اصداء الشرق ، ١٩٢٧ .

Les Degrès du Savoir, Desclée de Brouwer, Paris, 1932.

ماريتين ، مراتب المعرفة ، دكليه ده بروفير، باريس ، ١٩٣٢

Maritain (y), **Science et Sages-** Labergerie, Paris, 1935.

ماريتين ، العلم والحكمة ، لابرجري ، باريس ، ١٩٣٥ .

Maritain (J), **Sept leçons sur l'Etre,** Téqui, Paris, 3e éd.

ماريتين ، فصول سبعة في الحق ، تكي ، باريس ، طبعة ٣ .

Masnovo (Amato), **Da Gulielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino,** Milano, 1930, 34, 35.

ماسنوفو (أماتو) ، من غيليوم دوفرنيهالى القديس توما الاكويني ، ميلانو ، ١٩٣٠ ، ٣٤ ، ٣٥ .

Massignon, **al-Kindi,** EI.

ماسنيون ، الكندي ، في EI

Massignon, **Le Christ dans les Evangiles selon Ghazzâli,** REI, 1932.

ماسنيون ، المسيح في الاناجيل في نظر الغزالي ، REI ١٩٣٢

Massignon, **Situations de l'Islam,** Geuthner, Paris, 1933.

ماسنيون ، حاضر الاسلام ، غوتنر ، باريس ١٩٣٣ .

Macdonald, in El, art: **Ibn al-Assâl, Ibn Rushd, Kalam.**

ماكدونالد ، في EI المقالات : **ابن العسال ، ابن رشد ، علم الكلام** .

Macdonald, **Continuous recrea- and atomic time,** Isis, IX, 1927.

ماكدونالد ، **الخلق المستمر والزمان الذري** ، في ايزيس ، ١٩٢٧ ، ج ٩

Mansion, **Le commentaire de St. Thomas sur le «De sensu et sansato» d'Aristote,** in Mél. Mandonnet, Vrin, 1930.

مانسيون (او منسيون) ، **شرح القديس توما لكتاب ارسطو في « الحس والمحسوس»** مجموعة مندونيه ، فرين ، ١٩٣٠

Manuel (P.), **La première traduction du Coran,** ETI, 2em trim. 1945

مانوئيل (بطرس) ، **ترجمة القرآن الاولى** في ETI الفصل الثاني من سنة ١٩٤٥

Mélanchton, **Vie de Luther.**

ملنختون ، **حياة لوثر**

Mandonnet, **Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe s.** Louvain, 1908-1911.

مندونيه ، **سيجير البرابنتي والرشديـــة اللاتينية في القرن الثالث عشر** ، لوفيــن ، ١٩٠٨ ـ ١٩١١ .

Mandonnet, **Chronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin,** in RT, 1918

مندونيه ، **تاريخ المسائل التي نـــاقشها القديس توما الاكويني** ، في RT ١٩١٨ .

Mandannet, **Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam,** RT· 1893, t.I.

مندونيه ، **بطرس الجليل ونشاطه الفكـري ردا على الاسلام** ، المجلة التومستيـــة RT ، ١٨٩٣ ، ج ١ .

Munk, **Mélanges de philosophie juive et ʿarabe,** Franck, Paris, 1859; Librairie univers. 1927.

منك ، **متفرقات في الفلسفة اليهودية والعربية** طبعة فرنك ، باريس ، ١٨٥٩ ، المكتبـــة الجامعية ، ١٩٢٧ .

Monneret de Villard (Ugo), **Lo studio dell'Islam in Europe nel XII e nel XIII secolo,** Cité du Vatican, 1944.

مونريه ده فيلار ، **درس الاسلام في اوروبا اثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر** ، مدينة الفاتيكان ، ١٩٤٤

Monneret de Villart (Ugo), **La vita, le opere, e i viaggi di Ricoldo da Montecroce,** Orientalia christiana periodica, Rome, 1944.

مونريه ده فيلار ، سيرة ريكولدو دا مونته كروتشيه وآثاره واسفـــاره ، المنشورات الدورية في المسيحية الشرقية ، رومـــا ، ١٩٤٤ .

Mehren, **Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Ghazzâli,** ap. Muséon,, Louvain, 1888, 1889.

مهرن ، فلسفة ابن رشد في علاقاتها بفلسفة ابن سينا والغزالي ، في الموزيون ، لوفين ، ١٨٨٨ ، ١٨٨٩ .

Mehren, trad. et éd. d'un texte **d'Ibn Asâkir.** 3e session du Congrès international des Orientalistes, t. II.

مهرن ، نص لابن عساكر ، الجلسة الثالثة من مؤتمر المستشرقين الدولي ، ح ٢ .

Michel, **l'Union hyposatique.** DTC.

ميشيل ، الاتحاد الاقنومي ، في DTC

Nicolas, **Un nouveau commentaire de la Somme Théologique,** RT, mai-oût, 1946.

نقولا ، شرح جديد للخلاصة اللاهوتية ، المجلة التومستية ، مايو ـ اغسطس ، ١٩٤٦ .

Nau, **Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie, du VIIe au VIIIe s.,** Cahiers de la Société Asiatique, Imprimerie Nat., Paris, 1933.

نو ، العرب المسيحيون في ما بين النهريـــن وسورية ، من القرن السابع الى القـــرن الثامن ، دفاتر الجمعية الاسيوية ، المطبعة الوطنية ، باريس ، ١٩٣٣ .

Nau, **L'expansion nestorienne en Asie,** conf. du Musée Guimet, t. XL, p. 269.

نو ، انتشار النساطرة في اسية ، محـــاضرات متحف غيميه ، ح ٤٠ ، ص ٢٦٩ .

Nau, **Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites ?** in Rev. Or. Chrét., 1905.

نو ، الى اي حد يصح القول بان اليعاقبـــة كانوا مونوفيزيين ، في مجلة الشرق المسيحي ١٩٠٥ .

Nau, **Nestorius d'après les sources orientales,** Paris, 1911.

نو ، نسطور من خلال المصادر الشرقيـــة ، باريس ، ١٩١١ .

Neumark (David), **Geschichte der jüdischem Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt,** 1907-1928.

نومارك (داود) ، تاريخ الفلسفة أليهودية في العهد الوسيط وفقا لترتيب المسائل ، ١٩٠٧ ـ ١٩٢٨

النيسابوري (ابو رشيد سعيد بن محمد) « كتاب المسائل في الاختلاف بين البصريين ترجم Biram ،من هذا الكتاب ، القسم الخاص بالجزء الذي لا يتجزأ ، ليدن،١٩٠٢

Hartmann, **Damas,** in EI.

هرتمان ، دمشق ، في EI

Horten, **Falsafa,** EI

هرتن (اوهورتن) ، الفلسفة ، في EI

Horten, **Die Philosophie des Abu Raschid,** Bonn, 1910.

هرتن ، فلسفة ابي رشيد ، بون ، ١٩١٠

Horten, **Texte zum Streit zwischen Glauben und Wissen in Islam,** Bonn, 1913.

هرتن ، نصوص في الجدال بين العلم والايمان في الاسلام ، بون ، ١٩١٣

Héfélé - Leclereq, **Histoire des Conciles,**

هفليه ، لوكلير ، تاريخ المجامع .

Hocédez, **Les trois premières traductions du « De orthodoxa fide».** in Le Musée belge, 1913.

هوسديز ، الترجمات الثلاث الاولى للكتاب « في العقيدة القويمة » ، في المتحف البلجيكي ١٩١٣ .

Husik (Isaac), A **History of mediæval Jewish Philosophy,** Philadelphie, 1941.

هوزيك (اسحق) ، تاريخ الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى ، (يذكر ايضا : الفلسفة اليهودية) ، فيلادلفيا ١٩٤١

Hugues de St. Victor, **De sacramentis christianae fidei.**

هوغ ده سان فيكتور ، في اسرار الايمان المسيحي .

Jérôme (St.) **Prœf. in Paral.**

هيرونيموس (القديس) ، مقدمة لكتاب الموازيات .

Windrow - Sweetman, **Islam and christian Theology,** London, 1945.

وندرو ـ سويتمان ، الاسلام وعلم اللاهوت المسيحي ، لندن ، ١٩٤٥ .

فهرست

نشأة علم اللاهوت المسيحي وموافقاته للفكر الإسلامي

هذا الكتاب

أن يلتقي الشرقي والغربي ، ويتصافى المسلم والمسيحي منفردين ومجتمعين ، على تيسير سير الديانتين العالميتين ، في دروب التفاهم والتلاقي ، وأن يكون ذلك التلاقي سبيل التواد والتعاطف بين المؤمنين ، وأن يتبلور هذا المسعى الفذ ، في كتاب : « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » بجهود خيرة من كلية الآداب بالجامعة اللبنانية . فذلك أمر له ما بعده !

غير عجيب ، بعد هذا ، أن ينهمر الغيث بعد القطر ، وأن يعم لبنان ، ومن حوله ، بديمومة الشعور بعمق معنى القول المأثور : « الناس أعداء ما جهلوا » حتى يواصل السير إلى المحجة القاصدة ، جاعلاً شعاره الجديد : « الناس أصدقاء ما علموا » .

الدكتور أحمد مكي

عميد كلية الآداب بالجامعة اللبنانية



الثمن ٧٠٠ ق.ل
او ما يعادلها